شهريـّات



حرية التأليف وحرية النشر..

الصديق طاهر بن جلون عاتب، بل غاضب.

غاضب عليّ كناشر، وغاضب على «دار الآداب».

لماذا؟

لأني أخلفت وعدي بنشر الترجمة العربية لكتاب له باللغة الفرنسية.

والواقع أني، بعد أن قرأت المخطوطة، ولم أكن قرأتها بنصّها الأصلي الفرنسي، كتبت إلى طاهر أبلغه أننا قررنا ارجاء نشر الترجمة إلى «وقت أفضل» تكون قبضة «الرقابة على الكتب» قد تراخت فيه عن عنق المؤلفين والناشرين!

وأوضحت للأديب المغربي المعروف أن بعض العبارات والصور والأحداث التي تتضمنّها الرواية كافية لمنعها في معظم البلدان العربية التي بلغت الرقابة فيها، خلال الأشهر الأخيرة، ما لم تبلغه من الشدّة والتزمّت في أحلك عهود القمع والإرهاب!

لم يقتنع الصديق طاهر بهذه الحجّة، فكتب إليّ يقول إن رسالتي إليه تركته «في حالة اندهاش كبير»، على حدّ تعبيره! وأضاف:

«أتساءل: ما هو دور الناشر، وخصوصاً في بلاد الرقابة الصارمة؟ ما هو دور ناشر ساهم منذ ربع قرن في تشجيع وخلق أدب عربي جديد وطلائعيّ؟ أين شجاعة المثقف، أكان مؤلفاً أم ناشراً في العـالم العربي؟ أبهذه الكيفية - تراجع وخضوع للإرهاب الفكري - سنقاوم سياسة تخريب الفكر وانعدام حرية التعبير والعمل؟ هل على الناشر أن يحلّ محل الشرطي فيصير هو المراقب الأول؟».

وتساؤلات الطاهر مشروعة، من حيث المبدأ. ولكنّها حين تتدبّر الأمور بروح من الواقعية، تكفّ عن أن تثير «الاندهاش الكبير» الذي أصاب الكاتب، مع شدة تعلّقي بالدهشة والاندهاش اللذين ينبغي أن يتحلّى بها كل كاتب مبدع!

وما دام الطاهر يعترف بدور «دار الآداب» التي «ساهمت منذ ربع قرن في تشجيع وخلق أدب عربي جديد وطلائعي»، فقد كان يحسن به إلاّ يضع موضع الشك شجاعة الناشر، لأنّ الإسهام في خلق أدب جديد، وطلائعي على وجه الخصوص، لا يمكن أن يتمّ إلاّ بقدر معيّن من الشجاعة!

وقد كان يحسن بالصديق كذلك ألاّ يعتبر الامتناع عن نشر كتابه، في الوقت الحاضر، ضرباً من «التراجع والخضوع للإرهاب الفكري»، لأنّ لنا من الحجج والبراهين ما يكفي لاعتبار الإقدام على نشر الكتاب، في الوقت الحاضر، ضرباً من الدونكيشوتية ومحاربة طواحين الهواء، إذا لم يكن ضرباً من إيذاء النفس يؤدّي، مع تكرار التجربة، إلى ما يشبه الانتحار!

إنّ الغاية من نشر كتاب ما، هي «نشره» بالفعل، أي تسويقه وترويجه وإذاعته بين القرّاء، وليست هي التفرّج عليه والاستمتاع برؤيته مكدّساً في مستودع الكتب، بسبب منعه من «الانتشار» والتنقّل بين أيدي القراء! على أن الطاهر، وغير الطاهر، يعرف ان «دار الآداب» نشرت كثيراً من الكتب الجريئة الصادمة... غير أنّ هذه الكتب كان يُسمح لها بدخول «بعض» البلدان التي تتميّز رقابتها بأنها أقلّ تزمّتاً من بعضها الآخر، فكان الخطر من بقائها وتأسُّنها في المستودعات أقلّ وأيسر شأناً.

وحين قررنا إرجاء نشر كتاب الطاهر، كنا قد حكمنا بأنه، لسبب أو لآخر، سيحظر دخوله إلى معظم البلدان العربية، إن لم يكن جميعها... فآثرنا إرجاء النشر إلى وقت مناسب تصبح فيه امكانية التسويق كافية لتغطية جزء من نفقات إصداره...

في هذه العبارة الأخيرة إشارة إلى همّ تجاري لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار... والمؤلّف الذي يهمله أو يتجاهله لا بدّ من أن يكون مصاباً بالازدواجية... ذلك أنه يشترط على الناشر أن يتقاضى منه حقوقه كاملة غير منقوصة، لا سيما إذا كان كاتباً معروفاً، سواء راج كتابه أو كسد، وسواء مُنع من التداول أو أُطلق.. فالهمّ «التجاريّ» إذن غير بعيد عنه، ولا يحق له في هذه الحالة أن يطالب الناشر بالتضحية... بحجة أنه يؤدّي رسالة! ذلك أن تأدية الرسالة لا تمرّ ضرورة بوجوب منع الكتاب، لأن هذا المنع، إذا طبّق على عدد معيّن من الكتب، يؤدي حتماً إلى تعريض الدار الناشرة لخسائر قد تجد نفسها معها مضطرة إلى اغلاق أبوابها، فيكون في ذلك حرمان لها حتى من تأدية أية رسالة!

إن «الرقابة» على المنشورات تخضع لموجات متفاوتة من التساهل أو التشدّد، من التسامح أو التعنّت، من التغاضي أو الاستشراء، وفق التوجيهات التي تصدر عن الحكّام إلى أجهزة الإعلام.. ولا شك في أن لشخصية المراقب ذاتها دوراً في تشديد الرقابة أو تيسيرها. وقد يكون التشديد صادراً عن رغبة في تفادي الحرج أو ايثار السلامة، لا عن اقتناع حقيقي بضرورة التشديد!.

وهذه جميعاً أمور يضعها الناشر الواعي نصب عينيه حين يواجه اصدار كتاب من الكتب. فهو يراعي أوضاع البلاد التي يُسوَّق إليها الكتاب، ويحاول أن يتجنّب الارتماء في الفترات الحارّة، منتظراً الفترات الباردة التي تسمح له بتوزيع الكتاب. وأكرر هنا أن الحقبة التي نعيشها تتميّز باحتداد فريد في **مواجهة الكلمة والقلم والكتاب، وأن ذلك ينعكس حقاً هبوطاً في مستوى الإبداع نلاحظه على صفحات المجلات والكتب. ولا يدهشنا حدوثه في هذه الفترة التي لا يسمح فيها معظم الحكام بحريّة التنفُّس للكتّاب والمؤلفين والناشرين جميعاً!.**

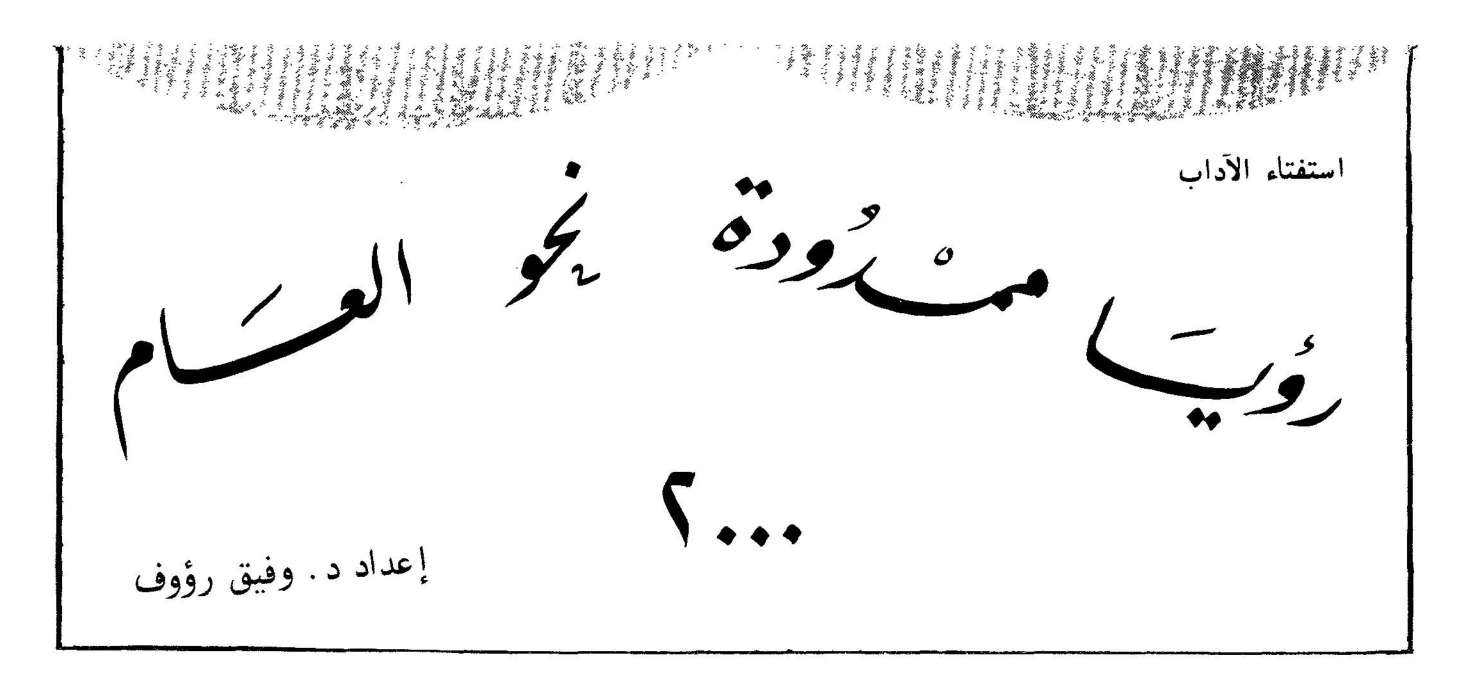
إن الرقابة على الكتب لا تني تتدرّج بمبدأ «حماية القارىء» من «أذى المؤلف والناشر»، وتسحب الأذى والإيذاء على الكتب الايديولوجية مرة، وعلى الكتب الجنسية مرة، وعلى الكتب الدينية، سلباً أو ايجاباً... بل قد تضع اسم مؤلف بعينه على لائحة الحظر، تُمنع كتبه بسبب اسمه، وبغض النظر عن موضوعات الكتب، أو تضع اسم دار بعينها على هذه اللائحة، تحظر كتبها بشكل مطلق...

وقد مُنع من كتب «دار الآداب» خلال الأشهر السبعة الماضية من هذا العام أضعاف أضعاف ما مُنع طوال أعوام سابقة، حتى أصبح بإمكاننا التأكيد بأن حرية التعبير والفكر كانت مصانة ومحترمة في السنوات السابقة باضعاف أضعاف ما هي اليوم!

وقد حاولنا طويلاً وما نزال نحاول، ونحن نراجع دوائر الرقابة، أن نقنع المسؤولين بأن هذا السلوك القمعي لن يزيد المؤلفين والكتّاب إلاّ مضيًّا في الدفاع عن حقهم المقدس في حرية التعبير.

وإذن، فإن الاستمرار في رفع صوت الاحتجاج على رقابة الكتب والصحف، وفي دينونة سلوكها، وفي المطالبة برفع الرقابة سواء في الصحف أو المؤتمرات، هي الطريقة الأجدى والوسيلة المثلى للدفاع عن حق المؤلف في حرية التأليف، وحق الناشر في حرية النشر.

سهيل ادريس



بمنأى عن الانبهار الانفعالي تجاه حضارة الغرب المعاصرة، سواء عن طريق المعايشة والاحتكاك داخل الزمكان الحضاري، أو عن طريق الوسائل الناقلة لهذه الحضارة، تكون المواجهة المعقولة، وبعيداً عن مركبات الإحساس بالضعف والنقص.

إذاً، الأزمة واردة، رضينا أم لم نرض، بين الحضارة وذويها من جهة وبيننا، نحن العرب، من جهة أخرى.

لكن يظل ثمة ذلك الفارق بين الذي يتعامل مع معطيات الحضارة الغربية - يومياً - على الطبيعة، والذي يتعامل معها على غير الطبيعة!.

لهذا كان هذا التحاور/المحاولة، بالنسبة للحالة الأولى. بلغة أخرى: بالنسبة لأولئك الذين وجدوا داخل الزمكان الحضاري الغربي.

لكن.. من نحن؟ ما الحضارة؟

نحن، ببساطة موضوعية، الأمة العربية. وأمّا الحضارة فهي التدرج في النمو ثم التطور الذي أدرك أقصاه اليوم في الغرب.

أين نحن من هذه الحضارة؟ وهل كهذه حضارة ديمومة لا تموت؟

لا نغالي إذا أوردنا الإجابة نفياً. فالحضارة - ومنها حضارة الغرب المعاصرة - غير باقية خلودياً، بل من قال بأنها - رغم المظاهر الأخاذة - غير آيلة إلى التفكك والموت: (إشبنغلر و.... توينبي) لتظهر ولادتها من جديد فوق بقعة أخرى من كوكبنا الأرضي. أجل.. ثمة دليل على هذه الرؤية بما آلت إليه الحضارة العربية الإسلامية في الأمس البعيد - القريب!.

تساؤل آخر: هل الأمة العربية، بوضعها الحاضر، بصدد أزمة تطور حضاري فعلاً؟ (مؤتمر جامعة الكويت عام ١٩٧٤).

نرتأي، تفضيلاً، صياغة أخرى: أزمة تراجع حضاري. السبب بسيط وهو أنّ الأمة العربية أمة غير مقطوعة حضارياً، بل أدركها الموت الحضاري على مقياس منظور (الدورة الحضارية). إذاً، نحن نشهد تراجعاً حضارياً حسب، حيث سبق أن عشنا أزمة «التطور الحضاري» قبل موت الحضارة عندنا، وبعد موتها شهدنا ونشهد تراجعاً حضارياً منذ سقوط بغداد سنة ١٢٥٨. وهكذا تتحول موضوعة الأزمة - كما نعتقد - من أزمة التطور الحضاري العربي، إلى أزمة التراجع الحضاري العربي.

وحتى مفهوم «التخلف الحضاري» يحتمل قدراً لا مجال لإنكاره من التجنّي على المنظور المنصف المجرد!.

لكن.. ماذا عن ردّة الفعل تجاه هذا التراجع الحضاري عربياً، قبالة الوضع الحضاري غربياً؟ لا نأتي بجديد في إيراد مجاميع ثلاث عبرْ ردّة الفعل هذه:

أولاً: عرب يغتذون من أمجاد السلف الحضاري، مكتفين بإدارة ظهورهم للوضع الحضاري الغربي المعاصر.

ثانياً: عرب مأخوذون بالانبهار الانفعالي لمجمل الوضع الحضاري الغربي، لكنهم مكتفون أيضاً بإدارة ظهورهم لكل المعطى الحضاري العربي الإسلامي، على اعتبار أنه من ذكرى الزمن الغابر!.

ثالثاً: وعرب يتوسلون الموضوعية بين الفئتين.

لكن المسألة قد تبتعد اليوم شيئاً ما عن هذه المركزية في التفكير، حيث منذ زمن ليس بالقصير وأوساط المثقفين العرب تتداول - وأحياناً بجدة - الشرائح التخصيصية للحضارة. بتعبير آخر: ما ينبغي أن يُستمد من حضارة الغرب وما ينبغي أن يُتجاهل أو يُترك.

أي أن ثمة أفضلية لشريحة حضارية على أخرى. وفي حدّي الحضارة الثنائي: علوم التكنولوجيا والعلوم الإنسانية. إلى أيها يكون أو يجب أن يكون التوجُّه؟.

نحن أمة «متخلفة» حضارياً. يقول البعض من المعنيين

والمثقفين العرب. ما شأننا، والحالة هذه بعلوم كالسوسيولوجيا والتاريخ والآداب.. إلخ؟!.

نحن بحاجة - يتابع هذا البعض - إلى نهضة تقنيّة، وما تبقّى مُعتَبر من الثانويات!!.

يردّ فريق آخر على هذا الرأي - الرؤية، بأنّ العلوم الإنسانية بشتى فروعها لا تقل شأناً عن أخواتها في العلوم المحض تقنية، بل وينكرون عنصر الانتقاص من شأنها.

بينا ينبري فريق ثالث محاولاً بموضوعية إيجاد التوافق والتجانس بين شطري المعادلة، حيث التزاوج المنطقي الذي لا ينفصم بين العلوم.. تقنية أو إنسانية.

وهكذا توجّهنا بسؤال محوري، في شقيّه، الى ثلاثة من المثقفين العرب الذين احتكوا بحضارة الغرب عن طريق المعايشة والمعاناة اليومية لسنوات و.. كانت رؤاهم التي آثرنا عدم التدخل في سياقها، كي تأتي فكرة قائمة بذاتها، مُفصحة عن نفسها بتمام الحرية.

سؤال:

.. والعرب على مشارف نهايات القرن العشرين، هل تعتبر هذه الحقبة الزمنية تاريخاً استثنائياً فاصلاً وذا فرادة في حياة الأمة العربية على ضوء المعطيات الحضارية السائدة في الغرب؟.

والوضع الحضاري بحدّيه: علوم التكنولوجيا والعلوم الإنسانية... على أيها يجب التركيز وإعطاء الأولوية؟ أم أنك ترى بأنّ أحدهما لا يستغني عن الآخر. بتعبير أوضح، أنهما متجانسان في معادلة تكميلية واحدة؟. وكانت الأجوبة:

١ - **أحمد محساس**... (جزائري).. عضو في المكتب السياسي لحزب جبهة التحرير ومجلس الثورة سابقاً، وزير سابق للزراعة والإصلاح الزراعي:

نعم ثمة خصوصية. بإنصاف، الأمة العربية أنجزت الكثير في طريق النهضة والتطور. هذا طبيعي، نظراً لإمكاناتها البشرية ووزنها الحضاري في التاريخ، ناهيك بإمكاناتها المادية. هذا الإنجاز النهضوي أدخل تغييراً واضحاً على معادلة توازن القوى في العالم، وسينتقل الوضع إلى الأحسن في حالة توفر بعض الشروط لتجديد أو استحداث استراتيجية. هذا بالتالي، يتطلب توحيد الأهداف السياسية والقومية مما سيدعم، بالضرورة، العامل النهضوي. هذا جانب إيجابي ممّا هو قائم ومما يجب أن يقوم.

من جهة أخرى: الحقبة الزمنية التي تعيشها الأمة العربية ذات خصوصية حاضراً وفي المستقبل المنظور، كون هذه الحقبة تفرز صراعات عالمية من أجل التسلط أو (الهيمنة) HEGEMONIE «الكبار» على «الصغار»، بمعنى الأبوّة التي يمارسها القوي على الضعيف.

هذه الرؤية الواقعية هي السائدة في الوقت الحاضر، ومن الطبيعي أن تفرز هذه الحال وضعاً يحول دون التطور الاستقلالي المحض، والمبني على الفائدة القومية. هذه الهيمنية تحرّف أو تحاول أن تحرّف الإرادة السياسية والقومية للأمة العربية. لكنها - الهيمنية - تحاول أن تدعم نفسها بطروحات علمية وتاريخية في ميادين شتى: الإقليمية - بعث نعرات عرقية للأقليات - التشكيك في طاقة التراث القومي على العطاء - التشكيك في قدرة الأمة على التصدي لمشاكلها، بمعنى آخر استلاب عامل المبادرة منها.

إنّ هذا الطغيان - الهيمني، قد حقق - للأسف - الكثير من مواقع النجاح، بارتكازه على أنظمة أو شرائح اجتماعية في جوانب من الخارطة العربية، هذه الأنظمة أو الشرائح الاجتماعية لا دور رئيسياً لها في مسألة تيقيظ الجماهير التي تعاني من وضع يكاد يمنعها من الارتقاء الشرعي إلى مستوى التعادلية الحضارية.

ثمة توفر لشروط هذا الارتقاء والتساوي: الطاقة البشرية - الامتداد الجيوبوليتيكي - التعاضد النفسي والتاريخي (اللغة والدين والمصير). خصوصية الشخصية الحضارية (العربية الإسلامية) - الطاقة المادية (البترول وسواه).

إنّ النفوذ الأجنبي المرئي والخفي، يشغل الأوضاع الداخلية العربية بصراعات مختلفة في الأساس (لبنان، الصحراء الغربية، اليمن، الظاهرة الساداتية) بتعبير آخر إنّ الشرط النهضوي متوفر عند العرب، لكن هذه الموانع المفتعلة تتصدى، عدوانياً، للحؤول دون إنضاج هذا الشرط.

انطلاقاً من هذه الرؤية، يمكن القول بأن هذه الحقبة الزمنية ذات خصوصية وليست عابرة في تاريخ الأمة العربية.

يبدو لي أنّ ثمة تخوفاً واضحاً من جانب حضارة الغرب من نهوض عربي جديد ومرتقب.

طبعاً، الحضارة الغربية بهيكليتها القائمة (النظام السياسي الاجتماعي ومؤسساته المختلفة) تتحسس من قراءة التاريخ القريب بأنّ العرب ليست أمة مقطوعة حضارياً، بالعكس فإن حضارتها أصيلة ومطعمة بعوامل البقاء بدليل اجتياحها الإنساني الذي أوصلها إلى أقاصي العالم.

الشق الثاني من السؤال، أولاً ما هي التقنية وما تعريفها؟

هي مجموعة حركات مُستمرة، تجعل المادة الأولية أو المادة المهيأة للتصنيع تتحول إلى عامل إنتاجي متكامل، حيث تتحول في النتيجة إلى بضاعة أو خدمات.

إنّ التقنية الصناعية متوفرة فيها كل الحركات (الأساسية والملحقات) ضرورية لـ:

١ - الإفراز الفكري. ٢ - البناء. ٣ - الوظيفية. ٤ - الشرط الاستمراري للإنتاج.

وهنا لا نستطيع فصل العامل الفكري الإنساني عن العامل التصنيعي الإنتاجي.

إن التقنية كموضوعة، ليس طرحها بجديد، إنما قد دخلت ميدان الصراع البشري من خلال توفرها على عنصر الآيديولوجية. بمعنى أن تقنية الغرب مُطعّمة بعنصر آيديولوجي من خلال النظامين المتنافسين (الرأسمالي والشيوعي).

إن مسألة التقنية، بالتالي، مرتبطة بمسألة التنمية ليس بالنسبة للعرب فحسب، بل بالنسبة لبلدان العالم الثالث كما هو معروف.

إنّ عملية «بيع» التقنية وتحت شروط معينة هي عملية تجارية بحتة (بائع ومشترٍ)، وفي غفلة من المشتري، يمكن أن تنقلب عملية البيع هذه إلى طابع استعبادي واستغلالي. بمعنى آخر، إعادة سحب فوائد الثروة القومية من جانب البائع الذي هو بحكم مركزه الحضاري القوي يجب التعامل معه بحذر ودراسة معمقة وبُعد نظر للمستقبل بمدياته القريبة والبعيدة، وهنا يبرز الدور الإيجابي للعلوم الإنسانية، حيث من ضرورات التقنية المُشتراة، تجنيد الطاقة الفكرية بغية التعامل المناسب مع هذه التقنية.

* * *

في رأيي أنّ الأهمية تكون للقدرة التي يلم بها الإنسان العربي وبحقائق المجتمع الذي ينتمي إليه. ودور العلوم الإنسانية (تاريخ سوسيولوجيا، آداب، والملحقات) غير قابل للإنكار بصدد تعميق عناصر التعارف بين الإنسان ومجتمعه.

وهنا يبرز عامل «المنهج» في مدى قابلية التطبيق الإيجابي لهذه العلوم على الواقع الاجتماعي العربي القائم.

بتعبير آخر، التعامل مع البحث على ضوء المعطيات السائدة في الواقع، بالإضافة إلى أنَّ هذه العلوم تحمل أصداء آيديولوجية خاصة ومختلفة (القومية العربية، الإسلام، الماركسية) في هذا المجال، أرى بتعددية الرأي في البحث (التسامح الديمقراطي). إنّ في تعددية الرأي كفالة لا تقبل الإلغاء بالنسبة لظهور الأفكار المناسبة في مسيرة المجتمع ونهضته.

بلغة ثانية: اعتماد الإرهاب الفكري والآيديولوجي غير نافع، ناهيك بمضاره كما أثبتت الأحداث والوقائع منذ فجر التاريخ وإلى الآن.

هنا ندخل في جوهر الموضوع، بمعنى أنه إذا كانت هذه العلوم الإنسانية مزدهرة وفي وضع صحي جيد فإنها ستلعب حتماً دورها المطلوب في استيعاب الجانب الآخر من العلوم. أقصد التقنية المستوردة، وبموضوعية شديدة والتعامل معها على أساس إحدى ضرورات العصر.

وإجابة تركيزية على السؤال: إنّ جانبي العلوم (التقني والإنساني) مترابطان وغير قابلين للتجزئة، حيث أنّ تراجع العلوم الإنسانية يؤدي بالضرورة إلى حالة من الارتباك والفوضى في عملية استيعاب التقنية، لأنّ التنوّر الاجتماعي، كما هو معروف، لا يتم باستيراد التقنية كمادة محضة، ونسبة تفشّي الجهل في مجتمعاتنا العربية تضرب أرقاماً قياسية على ضوء إحصاءات اليونسكو مثلاً.

الازدهار عملية مترابطة كما جسد الإنسان فيزيقياً وروحياً. إنها ثنائية، فعلاً، لكنها ثنائية متوحدة وغير قابلة للفصل.

دور العلوم الإنسانية هنا كغذاء روحي لا غنى للتقنية نفسها عنه، بل وأكثر فإنّ التقنية ينبغي أن تستمد ديمومتها من العلوم الإنسانية، وإلا طغى الجانب المادي وانقلب الإنسان كأثمن رأسمال في ظل هذا الطغيان إلى امتداد ميكانيكي لهذه التقنية.

ختاماً، لا أبالغ إذا قلت بأنَّ التقنية في مجملها عبارة عن مجمّع ثقافي/تراثي ومن إحدى المحصلات الحضارية.

٢ - أمّا الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي الذي أقام في الاتحاد السوفياتي وأوروبا منذ العام ١٩٥٩ فيرى أننا:

لا نستطيع أن نعتبر هذه الحقبة، حقبة عابرة، بل إنها تتميز بفرادة وخصوصية، ولكننا قبل أن نؤكد ذلك لا بد لنا من العودة إلى تفاصيل علاقات الشرق العربي بأوروبا ومعرفة تأثير الفكر الأوروبي من فلسفة وآداب وثقافة وعلوم وتكنولوجيا، فنلاحظ الآتي:

أولاً: إنّ تأثير العلوم الانسانية الأوروبية على الثقافة العربية، ظل تأثيراً إنتقائياً، وبالرغم من إنتقائيته فإنه لم يلعب دوراً بارزاً وكبيراً من ناحية تطور الثقافة العربية، كمّاً ونوعاً بل إنّ هناك مقاومة لهذا الإنتقاء، سواء كانت بقصد أو بدون قصد. أي أنّ العرب بالرغم من أَخذهم للثقافة الأوروبية عن طريق الإنتقاء، فإنها كانت وما تزال لا تلعب دوراً مهماً في رؤيتهم إلى العالم وإلى انعكاس ذلك في سلوكهم الثقافي والحياتي.

ثانياً: هناك تيارات رفض لكافة ألوان الثقافة الأوروبية. أي أن هناك رفضاً مطلقاً من بعض الفئات الثقافية في وطننا العربي للثقافة الغربية جملة وتفصيلاً، وتتجلى بالرجوع إلى التراث وحده، خاصة الجوانب السلبية منه والتقوقع فيه، وهذا ما تجلى بالدعوات السياسية لبعض التيارات الدينية، هذا بالرغم من تناقض هذه التيارات الدينية السياسية مع نفسها.

ثالثاً: هناك تيار إنتقائي يميني طبقي يأخذ ما يعزز وجهة نظره من ثقافة الغرب لكن دون أن يتمثّل ما يأخذه.

رابعاً: هناك تيار ثوري للثقافة العربية، ويمكن أن نصفه بأنه يتراوح ما بين التطابق والانتقائية، وهذا التيار أيضاً لا يزال يعاني نفس سلبيات التيارات الأخرى.

خامساً: هناك تيار آخر لا يظهر كتيار ولكنه يظهر في أعمال بعض المبدعين العرب من روائيين وشعراء وباحثين وكتّاب يؤكد على ضرورة قومية الأدب وإنسانيته، حيث إنّ التواصل والتسامي بين الثقافات الانسانية أمر ضروري للنهوض بالثقافة الوطنية، وقد استطاع ممثلو هذا الاتجاه بالرغم من قلّتهم أن يلتقوا بأشياء كثيرة من التيارات الانسانية للثقافة الأوروبية.

بالنسبة للشق الثاني من السؤال، أتفق مع وجهة النظر الأخيرة بالأخذ بطرف العلوم الانسانية جنباً إلى جنب مع الأخذ بالعلوم التكنولوجية والعلوم الأخرى، ذلك بأنّ التقدم المادي والروحي لا ينفصل أحدهما عن الآخر، بل إنهما يتحدان

ويحلّ كل منها بالآخر، وفي اعتقادي أنّ الأخذ بجانب العلوم الانسانية وحده لا يؤدي إلى التقدم بها. أي أنّ إنماء الجانب الروح عند الانسان وحده لا يمكن أن يؤتي ثماره أو ينضج نضوجاً كلياً دون الأخذ بالتقنية والعلوم عامة وهكذا الأمر.. أيْ أنّ العرب بخاصة وهم مُقبلون على بدء نهضتهم أو حضارتهم، يمكنهم الأخذ بالتيارين معاً لحل مشكلة الثنائية القائمة الآن في أوربا نفسها وفي كثير من بلدان العالم الأخرى، وباستطاعتهم عن طريق هذه الرؤيا الجديدة أن يقدّموا تجربة فريدة جديدة من نوعها إلى البشرية.

والدليل أنه بقفزة التكنولوجيا على الجانب الآخر (العلوم الانسانية) قد صير إلى تفشي العدمية والميكانيكية في نمط الحياة الغربية المعاصرة، وكل هذا جاء على حساب الجانب الروحي.

كما أنّ قوانين عصرنا لا تسمح بالأخذ بجانب العلوم الانسانية وحدها كما كان الأمر في العصور القديمة لكون أنّ جزءاً كبيراً لا يستهان به من البشرية قد أخذ بالجانب التكنولوجي.

إنّ الأخذ بأحد هذين الجانبين فقط سيؤدي إلى عزلة مدنية مدينة وحضارية وفكرية وإجتماعية وثقافية وفقدان لغة التخاطب بين البشر في الأزمنة الحديثة والقادمة وإلى تفشي الشوفينية والفاشية والتعصب العرقي والقومي والديني.

* * *

وأما الناقد المصري د. غالي شكري، استاذ النقد المساعد بجامعة السوربون (باريس ٣) فيقول:

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، والعالم يمر بمرحلة كيفية جديدة في تاريخه المتصل، وهي مرحلة تتفوق بانجازاتها على العشرين قرناً السابقة من هذا التاريخ.

هذه المرحلة الجديدة كيفياً لا زالت، جوهرياً مستمرة، وستظل في تقديري قائمة إلى ما بعد العام ٢٠٠٠ ولكن هذا لا يمنع مطلقاً أن تتوالى المتغيرات، على كافة الاصعدة، خاصة العلمية والتكنولوجية.. مما سيترتب عليه بالضرورة تغيرات استراتيجية في خريطة العالم.

وبالرغم من كافة مظاهر التخلف الذي يعاني منه العرب، بل وبعض ظواهر السقوط التي بلغت ذروتها في معاهدة الصلح المنفرد بين مصر واسرائيل.. فانني أعتقد بأن هذه الظواهر وتلك المظاهر لا تمثل إلاّ جانباً واحداً من الواقع العربي، يجدر بنا ألاّ نراه في حالة ستاتيكية.

إن دينامية الرؤية السوسيو - ثقافية للمجتمعات العربية، تؤدي بنا إلى اكتشاف عوامل نمو كامنة على صعيد البنى الاقتصادية والاجتماعية، وبالرغم من كافة الاحباطات وفي مقدمتها ارتفاع نسبة الأمية وانخفاض مستوى الوعي، بالإضافة إلى الضغوط العلوية لقرارات التطور، وغياب الديمقراطية، فان تفاعلات الواقع العربي مع تغيرات العصر، من شأنها تثبيت عوامل النمو في اتجاهين لا ثالث لهما:

● التنمية الاقتصادية - الاجتماعية الجذرية والشاملة في إطار صيغة ديموقراطية تناسب معدلات النمو وهياكله.. وبالتالي الانفلات التام من ربقة الاحتكارات الأجنبية. ولن يتم ذلك إلاّ بتنمية عربية.

● وإما تبعيّة كاملة لمجتمع الانتاج والاستهلاك الغربي بانماطه المتطورة، بحيث نعود من جديد مجرد «سوق» للسلع المصنفة في الخارج، و «حقول» للخامات الطبيعية والايدي العاملة الرخيصة.. دون الحاجة إلى «جيوش احتلال» تخدش حياء رايات الاستقلال المزيف.

اننا في مفترق طرق حاسم في السنوات القليلة المقبلة، فالصراع على السطح، أو ما يسمى خطأ بأزمة الشرق الأوسط، هو مجرد عنوان لصراع أعمق في بنية المجتمعات العربية الاساسية.

الدعوة الى «علمنة» العرب، بمعنى تحويل اهتماماتهم الحيوية إلى الاستفادة من العلوم التجريبية وحدها، وصرف النظر عن العلوم الانسانية «المتخمين بها» على حد تعبير بعضهم.. هي دعوة قديمة تعود إلى شبلي شميل وسلامة موسى. وهي دعوة خاطئة شكلاً ومضموناً.

على صعيد الشكل، ليست هناك آلة بلا عقل. الماكينة والفكر مقولة واحدة. والفصل بين الظاهرتين غير علمي. بالإضافة الى أنه ليس صحيحاً أننا «متخمون» بالعلوم الانسانية، فالاعتماد على تراثنا القومي وحده الذي كانت له بدوره تجليات في العلوم الطبيعية حينذاك، هو اعتماد يلغي الحركة من الزمان. أي انه يلغي العقل والتطور الانساني ذاته.

على صعيد المضمون يؤدي هذه المفهوم عملياً، وقد أدّى بالفعل، لأن نصبح مستهلكين للحضارة لا مشاركين فيها. ومن النتائج السوسيو - ثقافية لذلك، مرض الانفصام الجماعي بين الانتاج (لغيرنا) والاستهلاك (من جانبنا) لكل ما هو السيارة والتلفزيون وأجهزة التكييف بينما مستوى الوعي والقيم والسلوك يربض عند حدود المحراث والساقية.

من البديهي اننا نحتاج للعلوم الطبيعية والعلوم الانسانية معاً وجنباً إلى جنب، بشرط واحد جوهري ان يشارك ذلك تنمية اقتصادية وتنمية اجتماعية وتنمية ثقافية، تحدد مضمون احتياجاتنا واسلوبه.

وهذا التحديد الذي لا نخضع فيه للغرب ولا للشمال، بل لواقعنا واكتشاف قوانينه المضمرة داخله وخارجه على حد سواء. وهذا هو الإبداع العربي وممكناته في الحاضر والمستقبل.

لو تضعين قليلاً أوزارك

جودت فخر الدين

إلى تلك، التي تحبني

بات علينا، نحن الاثنين،
وقد شبّتْ فينا الخيبة،
أن نحذر سحر تهوّرنا
ونلوذ بأغصانكِ
هل تضعين قليلاً أوزارك؟
أنتِ الحرب،
وأسلحتي تتقصّف
أسلحتي، حبّي، ويدي المبسوطة للسلم
ألا تضعين قليلاً أوزاركِ
حتى ندخل سراً، في ظلمة أمْنكِ
في وحشةِ ذاك الدفء يرفرف في سردابكِ
إذ يتعرّج، يلتف، يدور
ويعْرُج في كل سماءٍ تتلقفها روحي

★ ★ ★

بات علينا، نحن الاثنين،
وقد ألفتنا الخيبة،
أن نجلس، كل في وجه الآخرْ
أن نتشرد، كل في وجه الآخرْ
نتشرد دون حدودٍ
نتعانق دون حدودٍ
نتصافح بالجسدين
ونرفع بالجسدين جبال تمرّغنا في وحل لذاذتنا
بات علينا أن نتفرغ للنوم

★ ★ ★

هل كان علينا أن نتوكأ حتى نعثر
أن نتعثر حتى نخطو
كنت أقول لك اتكئي: تتكئين
أنوء
ويسقط ثلج أصابعكِ الملهوف على كتفيَّ
أقول لك انطفئي: تنطفئين
أهبُّ
وتسّاقط كالريش رياحي،
في وهدة أسراركِ، مطفأةً
في يقظة أثماركِ، دانيةً
ما كنت أقول لك اتكئي، إلا لأنوء
لترتاحِ على جفنيَّ متاعب جفنيكِ
لأبصرَ متكئي.

★ ★ ★

كيف عرفتِ بأني إذ ألثمكِ
أتلعثمكِ
كيف يكون لكِ التسليم
ولي أن أهزم حين أشاء، وفي أي مكانٍ منكِ
ترى؟
تتنبهين لشيءٍ يكبو، حين تهبُّ عليكِ يداي
ضعي أوزاركِ
وانتبذي لكِ ظلاًّ
وانتظري بعض الوقتِ
عساي أرى في ظلكِ ما يشبهني
علِّي أفتح في الظل متاهة آثامي
لا بدَّ لشيءٍ أن يكبو، حين تهبُّ عليكِ يداي
ولا بدَّ من استسلامكِ

★ ★ ★

كان جنوناً أن أتنشق باسمكِ
كنتِ تجيئين، فلا أعرف منكِ سوى ما تتّشحين به
وأرى قرد جنوني، يتسلق أسواركِ
كان جنوناً، أن تلتفتي لي
وأنا أتربص قامتكِ المحجوبةَ حين تمرين
ترى؟
ماذا كان يعشعش خلف وشاحكِ؟

★ ★ ★

يوماً، سقطت قدماك بماء العين
فهرول قلبي يتوجس،
يقرأ، شقشقةً،
زبداً، يعلو قدميكِ العاريتين
وكنتِ فضاء اللهفة والطيش
وكنتِ هباءً يتشتَّت،
يذرو الأشتات بماء العين، ويخبو
يوماً، نهض القلب وما زال
كبا القلب وما زال
يجرجر أطراف الغفلة
ما زال يخبُّ ككلبٍ ممطورْ

★ ★ ★

يوماً، سقطت أطرافكِ في مائي
- كان يجفُّ -، ترقرق مرتجفاً
ماذا لو جفّتْ أطرافكِ

كيف تكون لكِ الأمطار
هل تندم أمطاركِ أحياناً؟

* * *

كان جنوناً أن أصبو
وكثيراً ما كنت أصوّب نحوك في الظن
فتنتفضين كجارحةٍ،
بيضاء كأوّل ما تبعثه الدهشة،
أول ما ينفثه الجسد البضُّ
وكنت أعضُّ على جرحي
أذكر، أنكِ في ظني
كنتِ تنامين وتنتبهين كظني
ما كنت لأدرك كيف أعالج حمّاكِ
وحين بدأتِ تخونين
بدأت أخون
بدأت أغافل آفاتي، وأغافل فيْأكِ إذ يسهو
شرّك إذ يحنو
كالساحر

صرت ألاقيكِ على عجلٍ
كملاقاة الهارب للهارب
من أين لنا أن نتفيّأ أشجار خيانتنا؟
وننام على هسهسة الإثم الفتّانْ؟

* * *

حبُّك، لا أقوى
شرُّك، لا أهرب
يهفو لي شيء، يتضوّر خلف سحابة وجهكِ
كيف إذا انبجست بين يديَّ مفاتن أوصالكِ
ينبض فيها الرمق الجائع.

لن أتوقى ناركِ
فاضطرمي كيف تشائين
اضطرمي فيَّ
فإني كيف تشائين صريعكِ
أنتِ السرُّ وأنتِ جموحي
تأبى نظراتكِ إلا أن أخفض طرفي
أنتِ جموحي
هل كان كثيراً أن أتواطأ ضدي؟
هل كان كثيراً أن أحضن بركانكِ في صدري؟

* * *

نتوهم أنا ننساق معاً
نختار معاً
ونخوِّض في السرّ معاً
وإذا هشَّ لنا ثقب يتربصنا
نتجاذب أطراف الخشيةِ
نخشى، مفترقيْن، معاً!
نتجاذب مفترقيْن
وحين يمر على أيدينا وقت مهزوم
حين يطالعنا أفق يتأرجح
حين يُعنّفنا مطر، لا شأن له بدخيلتنا
مطر، يندسُّ
نكون معاً
ومعاً نتهالك.
لو نتمهل، نترك للوقت بأن ينساب غبياً،
مزهواً،
لو تضعين قليلاً أوزاركِ، كي نتفسَّح
كي نتأهب ثانيةً
ماذا لو سقطت بعض الأشياء من البال،
وضاعتْ،
ماذا لو كنَّا نركض في النسيان، كما في الذكرى
نتوهم أنا ننساق معاً
نختار معاً
ونخوِّض في السرّ معاً
نتوهم،
ما أنصف أنَّا نتبدد في الوهم معاً.

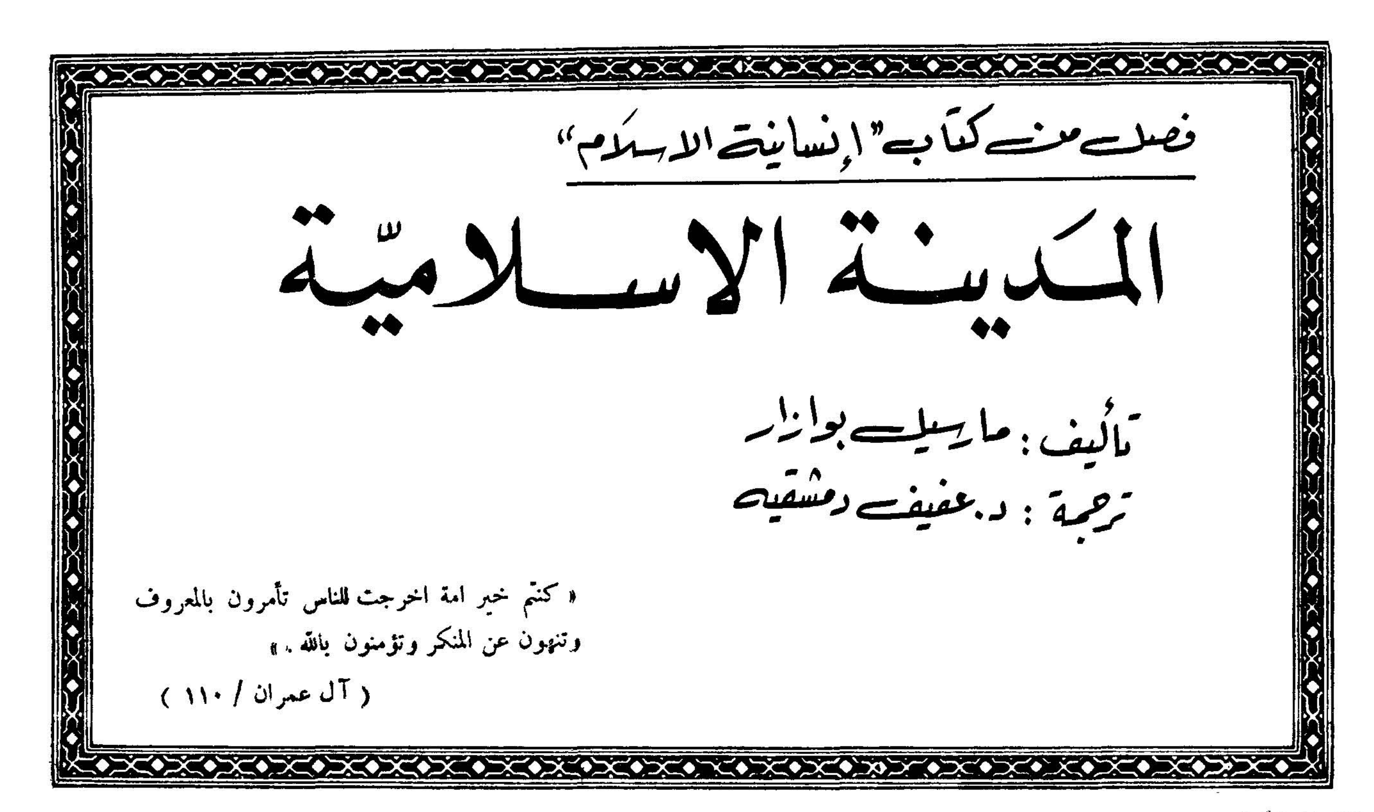
* * *

أين تكونين إذا ما...
أين أكون إذا ما...
أين نكون إذا ما، عقد الوحش لسان الرغبة،
وانتثر الصمت على ركبتك الملهوفة مثل عقودٍ سائلةٍ
وانتفضت أجنحة تتكسر تحت سماء سكينتنا المبغوتة
أين؟
وكيف يضيق بنا ظلك، إذ نهوي في ظلك؟
كيف يضيق؟
ألا تتسعين؟ وأنتِ الهاوية المكشوفة
في ظلٍّ يتهاوى مرتعشاً
أين تكونين إذا ما...
أعرف أحياناً، أن لركبتكِ الحقَّ إذا ما ارتجفت،
ولها أن تعقد أجراس الخوف وتغفو
أقدر أحياناً أن أعصف بي.
لو أنكِ أضيق، كي لا أتبعثر
أين نهاية هذا الرحب؟
لماذا تتسعين كثيراً؟

* * *

لو أنكِ تدرين بي الآن
أنظم ما يتناثر حولي من عثراتٍ وتهاويم
أجدد أضغاثاً تبلى
أتريّض،
إذ يقسو الطقس الشتوي
أتدرين بي الآن؟
أناديكِ على عطشٍ
أيتها العطشى
ماذا يقنعكِ الآن؟

جودت فخر الدين



الانسان الجماعي

ظهر الاسلام منذ البداية حركة تؤكد أوليّة الشأن الاجتماعي على الشأن الجماعي ، وبالتالي أولية الشخص الحرّ المسؤول في مقابل الفرد مرتبطاً بالزمرة التقليدية . وسرعان ما وعى المجتمع الذي لمّ الاسلام شمله أن عليه تأليف كيان خاص يتميّز عن العالم الخارجي بمثل أعلى مشترك للحقوق والواجبات المتبادلة . وليس لهذه الظاهرة بالطبع أية صبغة اسلامية بحت . وبالمقابل فان فكرة « الامّة » خاصة بالاسلام ، لأنها تتعلق بجمع من المؤمنين يشهدون شهادة مرتكزة بشكل حصري على كلام الله الخالد الذي لا يتحوّل ولا يتبدل، ألا وهو القرآن ،

ولم يكن بدّ من أن يتأكد أن هذه الجمعية ليست ذات نزعة حصرية ، بل هي منفتحة للغاية ، لأن انخراط أعضاء جدد فيها معدّ على أساس من معايير ثابتة وشروط عامة ، عنينا اعتناق الدين . وهكذا جاء الاسلام بمفهوم جديد وسخيّ جداً « للقومية » . وغدا الرباط الذي يشدّ أعضاء المجتمع بعضهم إلى بعض رباطاً دينياً وسياسياً في وقت معاً ، إذا لم يكن بدّ من استخدام المصطلحات الغربية(١) . وبالفعل يعني الدين للمسلم الخضوع لله والامتثال لشريعته . وعلى هذا ، يضفي الاسلام على المجتمع طابعاً استثنائياً وقسرياً عن طريق ثلاثة مظاهر أساسية خاصّة به وحده .

أولها أن التنزيل يحدد الموجبات المترتبة على المؤمن في جميع حقول الحياة ويعرّفه بواجباته سواء كانت نحو الله أو نحو المجتمع . فمن الموجبات المفروضة عليه بشكل صريح أن يشارك في تماسك المجتمع وازدهاره ، ولو على حساب حياته إذا اقتضى الامر . والظاهرة الثانية أن ممارسة الشعائر تسهم ، عن طريق الدقة المحدّدة بها بالذات ، في توفير شعور حادّ بالانتماء إلى زمرة منظمة . وأخيراً ، يسهم مفهوم القرآن للعالم ، إذ يقدم الخليقة على أنها كلّ متناسق ومتوازن في التبعية لله ، في رص بنيان المجتمع ، إذ يغدو تجمّع المؤمنين نظاماً يتبوأ فيه كل انسان مكانه الحقيقي .

ويتأكد تميّز الانسان وتفتّح طبيعته بوصفه جزءاً لا يتجزأ من « الأمة » التي تمثل « كاتدرائية لا مجموع حجارتها »(٢). وتتميز فكرة « الانسان الجماعي » هذه في الاسلام تميّزاً واضحاً عن فكرة الانسان كانسان .فالانسان والكائن البشري المنتمي للأمة يمثلان كيانين منفصلين ، ويملك كل منهما مكانه الملائم لطبيعته الخاصة في الرؤية الاجمالية للخليقة . ولا يؤلف الانسان المفرد نعني المفرد بالنسبة إلى المجتمع ، فكرة مطروحة للتعريف، لأن الاسلام لا يميّز بين انسان وعدة أناس، بل بين الانسان والأمة ، وهذه المفارقة أساسية لأنها تتيح فهم الخلق الاجتماعي الاسلامي الذي ينظم علاقات جماعية أكثر مما ينظم علاقات بين الافراد ، كما تتيح إدراك مفهوم المدنية الاسلامية والعلاقات بين المجتمع والعالم الخارجي . إلا أنه « إذا كان في الاسلام فصل واضح بين الانسان كانسان وبين الانسان الجماعي ، فان ذلك لا يعني أن هاتين الحقيقتين ليستا متضامنتين تضامناً عميقاً ، نظراً لأن المجتمع مظهر من مظاهر الانسان.. وأن المجتمع هو ، بطريقة عكسية ، تعدد أفراد . وينشأ عن هذا الترابط ، أو هذه المقابلة ، أن لكل ما يتم لمصلحة المجتمع ... قيمة روحية بالنسبة إلى الفرد ، والعكس بالعكس »(٣). وعليه فان المؤمن يؤدي واجباته نحو سائر أعضاء الفريق الاجتماعي ، بمقدار ما يتقيد بالشريعة المنزلة ، على الصعيدين الفردي والجماعي . والجماعة المنظمة هي الشكل الاجتماعي الوحيد الممكن في نظر المسلم . وهكذا تبدو الفضيلة الاسلامية جماعية بشكل جوهري ، لا فضيلة قائمة بين فرد وآخر ».

وما كان لتعاليم الاسلام الخاصة بالقيم الشاملة ، ولا لطابعه التبشيري البارز ، أن يُراخيا من الرباط الجماعي المقدس . فهناك ، على العكس ، وصيتان تحصّنان المؤمنين على البقاء جماعة عضوية متميّزة.والمسلمون ملتزمون فعلاً بأن يترسّخوا حول مثلهم الأعلى وخلف رئيسهم جماعة موحّدة غير قابلة للانقسام . زد على ذلك أن عليهم ألاّ يدعوا الشر يعمّهم وأن يأمروا بالمعروف . ولقد كان من شأن هذا النسق الخلقي أن تميّز مجتمعهم عن غيره بالفضائل الخلقية (٤) .

(*) فصل من كتاب «انسانية الاسلام» الذي يصدر هذا الشهر عن «دار الآداب» ، بيروت .

وتضع عقيدة وحدة الوجود المتأتية عن مبدأ وحدانية الله كل شيء في مستواه وداخل منظور نظام عالمي شامل . والمجتمع البشري بمجموعه هو بالضرورة جزء من التناسق الاجمالي. وإذا نظر إلى المجتمع على هذا الأساس، وعلى أنه كلّ لا يتجزأ ، ألّف بدوره وحدة متكاملة . وأخيراً ، يخدم الانسان إذا ما نُظر اليه من زاوية مصيره الابدي – أي بوصفه جزءاً من كل اكبر هو المجتمع – الاهداف نفسها التي حدّدها الله . وإذا أخذ على حدته خدم عدداً من الغايات داخل جماعة متنوعة تبعاً لسائر الاجزاء بفعله فيها أو انفعاله بها ، وبانعكاسه مباشرة أو بشكل غير مباشر على مختلف مراتب الكائنات العليا التي هو جزء منها . والصورة الاقل طرافة ، وإن كانت الاكثر ايضاحاً لأنها تتبادر على الفور إلى الذهن ، هي صورة الدوائر المنداحة تباعاً على صفحة الماء يلقى فيه بالحجر . فبهذا – لا بتأثيرات مفترضة من البدوي الجاهلي الذي أسرف المؤلفون الغربيون في الحديث عنه – يتمّ تفسير أحد الملامح الاساسية للمسلم المغرق في فردانيته ، والمرتبط ارتباطاً شديداً في الوقت ذاته بالجماعة . ويزيل الفهم التامّ لعقيدة وحدة الوجود في النظام العالمي التناقض الظاهر بين تثبيت الانسان واخضاعه المفترض للكل. كذلك يمكن أن ندرك من هذا المنظور العام تصرف الفرد ، كما ندرك النظم الاجتماعية والخلقية ، وتنظيم المجتمع ، وفلسفة العلاقات مع العالم الخارجي.

ويرى الاسلام أن سلك الناس في جماعة أمر لا مناص منه . فطبيعتهم تجعلهم عاجزين عن العيش متفرّقين ، وبناء المجتمع هو محصّلة هذا العجز التي لا يمكن تلافيها . والحقيقة أن الحاجة إلى الانتظام في جماعة حاجة مزدوجة (٥) . فالرغبة في السيطرة وروح العدوان ، وهما فطريّان في الانسان ، قد يدفعانه إلى تدمير ذاته بصورة غير معقولة . والسلطة والحكم القسري هما الوحيدان القادران على كبح جماح الحسد والصلف والريبة والغرور لدى الفرد ، مما يؤدي إلى حماية جميع أعضاء الزمرة بعضهم من بعض . ولا يتمتّع الانسان من جهة ثانية بملكة اشباع حاجاته الفردية المتعددة . وإذا لم يكن راغباً في الزوال ، غدا التعاون وتبادل المساعدة موجبين قسريين . وتستمد الحياة في المجتمع قوة الزامية « من ذات نفسها » ، لأن الانسان يؤمّن بها الغذاء اللازم لبقائه ، والسلاح الذي يدافع به عن نفسه . فهو ينال في آن معاً ضمان الامن وفوائد تبادل المساعدة الاجتماعية .

وقد جعل الله ، وهو يصوغ الانسان ، من التكتّل الاجتماعي احدى الحاجات. وبناء على هذا، يستجيب المجتمع لعقيدة وحدة الوجود . يضاف إلى ذلك أن الانسان وفقاً للنص القرآني ضعيف في الاساس ، وعرضة للغواية . وحين يقع فريستها يصبح عدوانياً سيء الخُلُق . والمجتمع يجبره على لجم ميوله . وإذ كان الانسان حراً فان تأسيس جماعة بشرية يفترض مسبقاً قيام اتفاق متبادل . ومع ذلك فإن أسّ الانخراط في هذا « العقد الاجتماعي » الذي يحدّد واجبات كل شخص ويكفل له حقوقه ، ليس اتفاق الارادات الحرة وحده على خيار غير محدد ، بل الاستجابة لحاجة ناجمة عن طبيعة الانسان . ويظل اتفاق الارادات خاضعاً لمقياس أسمى : ارادة الله بالذات . ومن خلال هذا المنظور ، يظهر من البداية أن رفض المشاركة في الجماعة قد يبدو مرذولاً ، والانشقاق عنها مستوجباً للعقاب .

ويصعب العثور على اللفظ المقابل لكلمة «الجماعة» الاسلامية(*) لعرض فكرتها ، نظراً لاتحاد الروحي بالزمني اتحاداً محكماً ، واتحاد جميع الاحكام الخلقية والقانونية التي يحفل بها القرآن . وفي الامكان تقريب التعريف بعبارة « نظام حياة » (٦) أو « مجتمع ايديولوجي منظّم » ، إذا استخدم لفظ الايديولوجية بمعناه الخاص برؤية اجمالية للعالم ومستقبله . ولقد ترسّخ الاسلام على هذا الشكل منذ ظهور الوحي . فالزم محمد قبائل الجزيرة العربية بعبادة إله واحد ، وعليه بتشكيل كيان متماسك وأخوي . وقام الدين بوظيفة الحافز المؤدي إلى تشكيل مجتمع من نوع خاص ، مجتمع من الصلابة بحيث لم تتمكن القوى الدافعة نحو المركز التي ارهقت المجتمع الاسلامي طوال تاريخه من تصديعه . وحتّى في هذه الايام ، وبالرغم من النزعات القومية ، ما يزال معنى الانتماء إلى مجتمع متميّز عن سائر المجتمعات حياً لا غير . ولا يقابل بالطبع على الصعيد الديني بين الشعور العفوي والعمل الواعي ، بل على العكس تمجّد القناعة الروحية الطاعة العقلانية ، فتتكامل النيّة والعمل ويؤلفان كلاً لا ينفصم في اطار الوحي الالهي الذي يعتبر تاماً وغاية في الكمال . وتقوّي هذه النظرة صورة « الانسان الجماعي » ، وهي صورة شديدة الاختصاص بالاسلام . وواجب التضامن المقنّن والقطعي هذا أشدّ الزاماً في الاسلام منه في أية جماعة عضوية . ولما لم يكن المؤمن مسؤولاً مباشرة وبشكل فردي عن أعماله الدنيوية إلا تجاه الله ، فان السؤال يدور لمعرفة مسؤوليته تجاه المجتمع وأعضائه ومؤسساته .

ويخيّل للوهلة الأولى بروز تناقض بين تثبيت الكائن البشري ومساواته الاساسية ومسؤوليته المطلقة من جهة ، وبين الحاجة الدينية والعملية إلى الالتفاف حول الجماعة ، من ناحية أخرى . إلا أن خصوصية التضامن الاسلامي الالزامي بعيدة المدى إلى حدّ أن كل مسلم يعتبر مسؤولاً شخصياً عن انتهاكات القانون في كنف الجماعة . فالاسلام يلزمه بالتدخل بنفسه لمنع الخطأ وتحقيق الخير . وهكذا أبدع الدين اخاء جبرياً واسعاً ، وخلق ، وقد تعهد بتنظيم أمور الدنيا ، مجتمعاً مطبوعاً بروح التنزيل ، سواء في جوانبه المؤسسية أو الثقافية . ولم تلبث العوامل الطبيعية لـ « الذهنية الاسلامية » لدى المؤمنين . وتأثير الدين في جميع مظاهر الحياة من القوة بحيث لا يمكن فهم سلوك المسلم ، ولا طريقة تصرفه ، ولا حتّى مسار تفكيره ، إلا على ضوء الدين . وهكذا فان الاسلام لا يكتفي بأن يفرض صفة وجود ، أي موقفاً فاضلاً ، بل يشرك معه كذلك التقيد بقواعد الاخلاق والعمل .

وأثر الروحي على الزمني ، أي تأثير الشريعة في النهاية على كل النشاطات اليومية ، هو من البروز بحيث يدعو الاسلام إلى تضامن المجتمع للتقيّد بالاحكام الالهية . وبالفعل يوصي القرآن نصاً(٧) بأن تكون الأمة الاسلامية مجتمعاً يأمر أعضاؤه ، فرادى أو جماعات ، بالمعروف وينهون عن المنكر(٨). ويستتبع تطبيق القيم الدينية تغييراً في الانسان والمجتمع والعالم . ولما كان الاسلام ديناً وحضارة ، فهو يترسخ تعبيراً حياً وناشطاً عن ارادة جماعية . وتضامن أعضاء المجتمع الاسلامي مؤكد بشدّة ومنصوص بدقة كبرى على قانونيته في الشريعة القرآنية . وقد فُهم على أنه شعور محتّم بالتبعية المتبادلة وحاجة إلى التعاون الجماعي . وحافزه في الدرجة الأولى قيامي وايثاري ، واحساني أو عاطفي بعد ذلك . ويتأكد واجباً شبه قانوني ملزماً مسؤولية كل شخص . وعلى هذا يتخذ ارتباط الافراد صورة المسؤولية الخلقية المشتركة فيما يخص مراعاة القوانين الاسلامية والتعاون الاجتماعي لإنماء الامة .

ولا تصاغ النظم المرتبطة بكل ذلك باسم مبادىء الخُلُق أو الحق الطبيعي ، بل تفرض تشريعاً اجتماعياً وضعياً باسم ما هو واجب الاداء ، وواجباً قطعياً حيال تآخي المؤمنين . ولقد تمّ التحليل هنا من منظور اجتماعي

كالشعور بالانتماء إلى الجماعة ، والأهمية المعطاة للفضائل الاجتماعية ، وبعض الميل للعيش المشترك ، والدماثة أو النزعة للتقيد بالاعراف ، أن برزت بوصفها مميزات ثقافة اسلامية خاصة ، لأن هذه الثقافة مشبعة بتأثير ديني ملمح في نظام حياة جماعي (٩) .

ومن المفيد أن نسجل إلى أي مدى يطبع سلوك ملايين الناس اليومي ، مفهوم معيّن للعالم ، واعتقاد في مصير شامل للبشرية . وليس في وسع أية

ايديولوجية معاصرة أن تدعي منافسة الاسلام في هذا الصدد . ومع ذلك فلا وجود لأي جسم سياسي منظم تكون مهمته أن يراقب تطبيق القانون بشكل سلطوي . وان هذه المؤسسة المتمحورة بصورة حصرية حول كتاب سماوي وسنّة وتفسيرها الفقهي ، تستمد منها جميعاً قوتها وصلابتها لتذهل المراقب غير المسلم ، دين بلا كاهن ، يخلق جماعة اجتماعية وسياسية يستمد رئيسها حكمه من الدين ، دون أن يكون هو نفسه سلطة دينية . وهذا السيد السياسي الذي لم يكن يملك أية سلطة تشريعية والذي كانت سلطته التنفيذية محدودة ، تقتصر صلاحياته على تأمين تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً ، والسهر على بقاء تماسك الجماعة وتشجيع ازدهارها . ويقود الدولة الاسلامية المنسوبة نهائياً إلى الكمال ، ويوجهها ، الشعور بالقدسية الذي « يخلص حتى إلى تحويلها إلى جسم في خدمة الدين »(١٠). وقد لا يكون من النوافل أن نصف باختصار في هذا المنظور أجهزة المؤسسات في المدينة الاسلامية النظرية بغية أن نظهر بشكل أفضل أبعاد الحقوق المعطاة للمؤمنين ولغير المسلمين ، وحدود تلك الحقوق .

زمالة دينية المركز

شديد هو الاغراء بوسم النظام المؤسسي للاسلام باحدى السمات التي أبدعها علم السياسة الغربي . فالحيلة تضفي على الاثبات طابعاً « علمياً » وتتيح تجنب الاشارة باستمرار إلى الصلة المطلقة بين الروحي والزمني ، بين الخلقي والقانوني . ولم ينج المؤلفون المسلمون أنفسهم على كل حال من هذه النزعة إلى المنهجة توخياً لبلوغ هدف معين ، فحاول بعضهم أن يشبّه الاسلام ببعض المقولات الكبرى للنظرية السياسية الدولية ، كالثيوقراطية ،

والملكية ، وحكم الفرد ، والجمهورية ، والديمقراطية ، والاشتراكية الخ .. والشعور الديني الباطني واسع وغير محدود . وأما القانون فيسعى أن يكون موضوعياً ، « وضعياً » ، لا مجرد مثل روحي أعلى وحسب . وإذا كانت التجربة العملية قد تنوعت كثيراً خلال القرون الأربعة عشر من التاريخ الاسلامي ، فقد كان من الممكن تقديم الحجج الخاصة الشديدة التنوع ، بل المتناقضة ، والوصول إلى نتائج منطقية ظاهراً ، متعارضة باطناً مع نص التنزيل أو روحه . ويُغذّي هذا الخلط تفسير يتخذ من تقنيات الغرب ومصطلحاته وأفكاره أدوات له (١١) .

إن نهج الاسلام يرفض الفصل بين مختلف عناصر الحياة الفردية أو الجماعية : فهو يجهل تعددية الاهداف (١٢).وغاية الانسان الوحيدة والنهائية، هي كفاية المجتمع سواء بسواء،أن يكون في خدمة الله (١٣)، ويمتثل لمشيئته، ويعمل بشريعته . ويصعب وصف المفهوم الاسلامي للدولة النظرية ، لأنه لا حدّ يفصل بين المؤسسات السياسية الصرف والمؤسسات الأخرى . ولكي نتجاوز مجرد تعداد العموميات التي لا يمكن أن تنقل الصورة الحقيقية للمدينة

الاسلامية المثالية – وهي ما زالت تنعكس على ما يبدو على المفهوم السياسي الحالي للمؤمنين – فإنه من المناسب أن نرجع أولاً إلى سياسة النبي ، وأن نُظهر في مرحلة ثانية خصوصية التنظيم الاسلامي بالاستناد إلى التنزيل ، مع الاشارة إلى سبب عدم مطابقة هذا التنظيم لأي تقسيم من التقسيمات التي يتميّز بها الفكر السياسي الغربي .

إن للمعاهدة التي عقدها محمد لدى وصوله إلى المدينة مع قبائلها العربية الاثنتي عشرة وقبائلها اليهودية العشر لشأناً رفيعاً جداً . فقد أمكن اعتبارها « أول دستور مكتوب في العالم »(١٤) .ويتضمن هذا العقد القانوني بكل معنى الكلمة قسمين متميّزين ، وكأنهما حررا في حقبتين مختلفتين(١٥) . فالقسم الأول يرسّخ الاخاء الاسلامي وينشىء كياناً سياسياً واضحاً يضم قبائل المدينة العربية الاثنتي عشرة ومهاجري مكة . ويؤلف القسم الثاني « تحالفاً عسكرياً » مع القبائل اليهودية العشر . وأما أحكام « الدستور» الرئيسية التي وحدت شعباً غير متجانس وأوجدت جنين الدولة الاسلامية ، فكانت التالية : تبقى الجماعات القبلية على حالها ، لكنها تتضامن لخلق تنظيم سياسي موحد . ويوفّر اعتناق الاسلام « الجنسية » لجميع أعضاء الجماعة المتساوين فيما بينهم والمتوجب عليهم أن يتساعدوا . وهذا التضامن أخوي في الداخل ، لكنه مطروح بشكل توكيد ، بل مطلب ، حيال الخارج(١٦) ، ويمثل محمد الحكومة المركزية التي يعتبر امتيازاها الاساسيان صلاحية اعلان الحرب أو تثبيت السلم ، والاحتفاظ بحق اصدار الاحكام القضائية المبرمة وأسست الخدمة العسكرية الالزامية ، وحظرت في الوقت نفسه الحروب « الخاصة » ، أي التي كانت تنشب بين القبائل آنذاك . ولم يكن يحق لأعضاء الجماعة أن يقيموا العدالة بأنفسهم ، بل كان عليهم أن يعودوا إلى محاكم الاتحاد ، أو إلى حكومة النبي المركزية كتدبير أخير . وتملك هذه الحكومة صلاحية « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » وتسهر على ألا يضطهد أحد أحداً ، وتؤمّن العدالة الاجتماعية عن طريق اعادة توزيع الثروة المشتركة . إلا أن محمداً لم يكن حاكماً فرداً مستبداً ، لأن الله مصدر السلطة الوحيد ، سواء بالنسبة إلى الرئيس أو بالنسبة إلى أعضاء الجماعة.

وقد تُقبّل اليهود وكثار المدينة شرط أن يقطعوا كل صلة بأعداء الاسلام . واستطاع اليهود البقاء على دينهم والتمتع بحقوق فردية معادلة لحقوق المسلمين . وقد رضوا بسلطان محمد الذي كان يقبض بلا منازع على زمام القيادة العسكرية ، كما كان بامكانه الفصل في نزاعاتهم فصلاً مبرماً على أساس التشريع التوراتي . وكان عليهم أن يشاركوا في نفقات الحرب ، لكنهم لم يكونوا يشتركون في المعارك إلا برخصة صريحة من النبي . وكانوا ، حسب المصطلحات العصرية ، مستقلين على الصعيد الداخلي ، لكنهم لم يكونوا يملكون أية صلاحيات دولية.وقد سجّل التشريع المدني (*) المؤسس على قاعدة من المواثيق فرقاً ملحوظاً عما كانت عليه الاعراف قبله، لأنه ، نظراً لأصوله السابقة على كل تجربة خارجية ، كان يتقبّل في كنف الدولة كل مواطن جديد تبعاً لمعيار الدين وحده ، مُدخلاً على الحق عناصر أخلاقية . وقد ظلّ هدف الدولة رخاء الجماعة مادياً وروحياً بقصد اسداء المعروف ونشر الاخاء . فالشريعة الالهية تأمر بـ « الخير » وتندّد بـ « الشر» . وكانت طاعة السلطة الدنيوية في اطار الشريعة القرآنية ايعازاً لأجل تدبير الشؤون العامة لا أكثر .

وقد تبيّن أن النظام الذي أقامه محمد وحافظ عليه في خطوطه العريضة

خلفاؤه المباشرون الأربعة كان آلة حكم مثالية وبسيطة وواقعية وقابلة للتطبيق . وفي رأي المسلمين أن السبب في أنه لم يدم راجع إلى عدم كمال الناس والعالم . والواقع أنه لم يُتقيد به إلا خلال ثلاثين سنة . فما لبث أن ظهر انفصال بين النظرية الدستورية والممارسة الحكومية ، وبرز التمييز بين العرب والداخلين الجدد في الدين ، محدثاً نوعاً من الطبقية الاجتماعية المخالفة مخالفة جوهرية لروح المساواة الاسلامية . ولم تعد فكرة الاخاء مطبقة بالقوة نفسها في الواقع اليومي . وظهرت أعراض التفسخ الأولى في التضامن الاجتماعي يوم أبصرت « الملكية » الاموية النور . فقد استلهم مؤسسها معاوية البذخ والأبهة البيزنطيين اللذين طالما رفضها صحابة النبي . وغدا حاكماً فردياً مطلقاً ، في حين كان محمد يأبى أن يكون أكثر من رجل بين أخوته . وكان الحكم يحاول إيلاء الشؤون المادية أهمية أكبر من التي يوليها للمشاغل الروحية . ونتج عن ذلك أن مضى الزمان الذي كان فيه للمدينة الاسلامية المثالية والنموذجية وجود (١٧). واستمر نظام الاسر الذي قام في القرن السابع (الميلادي) إلى عام ١٩٢٤ بحظوظ متفاوتة . والتقلبات التي طرأت عليه هي من اختصاص التاريخ. ولا مراء مع ذلك في أن المبادىء التي وضعها النبي ما زالت تلهم فكر المسلمين المعاصرين الفلسفي . فلا يمكن أن تدرك السياسة في الاسلام خارج الدين . وانه لمن الملائم أن نحيط منذ هذه اللحظة بحدود « المدنية الاسلامية » المثالية ، وأن نعرّف قبل ذلك بموضعة السيادة .

فالسيادة معناها حسب المصطلح الغربي حكم أوحد لا حكم فوقه، حكم يجمع مختلف النزعات أو القوى في المجتمع . وأما في العقيدة الاسلامية فالمصدر الاسمى هو الله(١٨) . والتعبير عن ارادته ماثل في القرآن . وليس للنبي وخلفائه والزعماء السياسيين من سلطان إلا بالتفويض ولما كانت الشريعة مفروضة على الجميع ،فكل مؤمن خليفة الله على الأرض.و « أولو الأمر»(١٩) الروحي والزمني معاً لا يملكون سلطة مطلقة ، وإنما هم في خدمة الجماعة لتنفيذ أحكام الشريعة . وليس في وسعهم أن يدّعوا أية عصمة في تفسير التوجيهات الالهية ، لأن هذه العصمة كائنة في إجماع الامة(٢٠) . ولا أن يطالبوا بالتالي بحكم زمني غير محدود . والحقيقة أنه لا القرآن ولا محمد حدّدا صيغة حكم خاصة . فالمسلمون مؤهلون لاختيار البنية التي يريدون ، شرط أن تسمح بتطبيق الاوامر الإلهية . وإذا تدبرنا معاني الالفاظ ، رأينا أن هذه الدولة ، مهما يكن شأنها ، لا يمكن أن تمثل « حكماً تيوقراطياً » ، حتى وإن كان أساس الحق الجوهري ذا طابع قدسي بتحديده من هو خيّر ومن هو ظالم ، وذلك لسببين : أولهما أن المشيئة الالهية ليست ملزمة فقط للدولة الاسلامية التي تؤلف تشريعها « القومي » ، وإنما هي ملزمة لمجموع الجنس البشري . والثاني أن الزعيم السياسي لا يفصل في الأمور ولا يشترع ، وإنما يسهر فقط على تطبيق « الشريعة » الثابتة تطبيقاً صحيحاً .

ولم يؤلف المجتمع الاسلامي يوماً ، لا نظرياً ولا عملياً ، تيوقراطية كما ادّعي أكثر الاحيان بغير حق في الغرب(٢١) . وحتى التعبير فيه مفارقة وتناقض . فالخليفة ليس زعيماً دينياً ، ولم يحدث قط فوق هذا أن حكمت المجتمع الاسلامي طبقة كهنوتية ، لسبب بديهي هو أن الكنيسة مؤسسة غريبة عن الاسلام . ولا أهلية لانسان أو هيئة لتغيير الشريعة الالهية المنزلة أو تعديلها أو اكمالها .

وهل يمكن في المقابل أن نتحدث حقاً عن « ديمقراطية » بمعناها المفهوم بشكل عام(٢٢) ؟ لقد أمكن رؤية إرث التقاليد الديمقراطية العربية والبدوية في المؤسسات الاسلامية الأولى . وفوي الطابع « الديمقراطي » على مر الزمن بأن حرر الاسلام الافراد – في أثناء انتشاره – من طغيان الأديان وتعصّب الحكومات . وقد فهم بعضهم المدنية الاسلامية على أنها نوع من نظام جمهوري قانونه الاساسي ، « دستوره » ثابت لا يتحوّل . والقرآن يأمر فعلاً بالشورى بين رئيس الجماعة وأعضائها ، الامر الذي يجعل بعض الفروق الدقيقة جديرة بالتسجيل .

إن رئيس الجماعة يستمد سلطانه أولاً من الاخاء الاسلامي الذي يوفّر له وهو ينتخبه نوعاً من ميثاق ولاء وتبعية . غير أن تسميته لا تتم عن طريق جمعية تضم كل المؤمنين ليقرروا بأغلبيتهم . فالذي يقرر هو ، على العكس من ذلك ، هيئة من الناخبين المعترف بحكمتهم وتقواهم ، وليس في وسع جمهور المواطنين إلا أن يعدّلوا في الانتخاب أو يشجبوه(٢٣) . وعندئذ تصبح سلطة الرئيس المنتخب دون تحديد لمدة الولاية مطلقة،شرط ألا يتجاوز حدود الشريعة الالهية ، وإذا ما فعل عزل . ولا يسعه نظرياً أن يصبح ديكتاتوراً ، لأنه محروم من السلطة التشريعية . وقد ثُبّتت القاعدة بصورة نهائية لتأمين حرية الحكم والمحكومين معاً بكل دقة .

ولا تبدو الاشارة إلى فرق جوهري بين القانون الاسلامي والتشريع الأوروبي الحديث ، سواء في مصدرها المشترك أو في أهدافها الاخيرة ، غير ذات جدوى . فمصدر القانون في الديمقراطية الغربية ، حسب المفهوم الرائج ، هو ارادة الشعب العليا ، وهدفه هو النظام والعدل داخل المجتمع . والقانون صادر في الاسلام عن الله ، وعليه يصبح هدف المؤمن الأول نشدان التقرب من العزة الالهية باحترام التنزيل والتقيد به (٢٤) . وعلى المسلمين أن يجمعوا جهودهم ، داخل نطاق الجماعة ، لبلوغ الغايات التي فرضها عليهم القرآن.ويوافق كل انسان،وهو يعتنق الاسلام،على عقد وهمي. ولا يكون له انطلاقاً من هذا الواقع أي حق على الله . وهكذا يؤسس القانون والخلقية الاجتماعية الحق على الواجب المفروض على جميع المؤمنين بلا تمييز . ويضمن احترام هذا القانون بالمقابل حقوق أعضاء الجماعة كلهم . وهكذا يُعثر على حجر الزاوية في النظام الخلقي والشرعي الاسلامي برمته : العدل . فالاسلام قاعدة حياة . ولا بد أن يخلق احترام قوانينه ومؤسساته مجتمعاً منسجماً يحوّر حياة كل فرد ، ليؤلف من المجموع جسماً واحداً ، « أنا جماعية » (٢٥) .

وقد بيّنت التجربة التاريخية أن العالم الاسلامي عرف من الطغيان والاضطهاد والظلم أقل بما لا يذكر ممّا عرفته أنظمة الحكم الأخرى . وذلك على الرغم ممـا كان ينبغي أن يوفره القرآن ، بروحه ونصه ، ومعه القدوة النبوية ، من ضمانات مطلقة لصون حقوق كل فرد . وعدم الامتثال، سواء على الصعيد السياسي أو على الصعيد الاجتماعي ، ممكن بصورة قاطعة . فالقرآن يعلن أن « الله لا يحب الظالمين » ، ويوصي بالمعاقبة على الظلم وبابداء مقاومة لا تلين للظالم المتشدد الذي سيلقى جزاءه عند الله . وهكذا فان المؤمن يملك حق معارضة حكومته واقالتها إذا اقتضى الامر . وقد أعلن أبو بكر ذلك صراحة حين خلف النبي فقال حسب رواية كتب الحديث : « اطيعوني ما أطعت الله ورسوله . فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » .

وما دام الحكم لله وحده فالحق بالعصيان مضمر منذ البداية ضمن حدود

معيّنة . وقد قال النبي : « لا طاعة لمن يعصى الله » . وعلى هذا يغدو عدم الامتثال أكثر من حق . إنه يغدو واجباً على المؤمنين الملزمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وتنقل كتب الحديث كذلك أن محمداً أعلن أنه « إذا رأى الناس أن أميرهم ظالم واغضوا عنه عاقبهم الله » . وهكذا تتخذ الثورة على الظلم والاضطهاد طابع الالزام . ويُفهم هذا الواجب بالطبع داخل الاطار الذي حددته الشريعة المنزلة التي تشمل كل شيء : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم »(٢٦) . وترك الدين قرار مقيت حسب طبيعة المدينة الاسلامية بالذات ، كما أن الارتداد مرفوض . ومن يمارسه من الأفراد يضع نفسه بالفعل « خارج القانون » كما تضع الجماعة التي تجهر به نفسها في موقف الانشقاق . وتبعاً للقرآن يعاقب الله على الارتداد يوم القيامة : « من كفر بالله من بعد ايمانه ... من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم »(٢٧) . فلا يعاقب عليه إذن بالموت ، لأن ذلك مخالف لروح الاسلام الذي يحظر الاكراه في الدين . والمرتدّون الذين يحالفون الكفار لمحاربة الاسلام هم وحدهم – كما تقول السنّة – من ينبغي أن يُلاحقوا ويُقتلوا بوصفهم أعداء ، لأنهم خونة يعرّضون أمن الجماعة الاسلامية للخطر . وفي هذا الاتجاه الخاص يجب على من بيده السلطة أن يقمع الثورة ، فردية كانت أو جماعية ، وبالقوة عند الاقتضاء(٢٨) .

إن توكيد وحدانية الله ورفعته ، مكرراً خمس مرات في اليوم ، يحرر الانسان . والجهر بالاسلام يولّد فوق هذا قناعة شبه انفعالية تدفع إلى الاخلاص والولاء لله والدين والمؤمنين والحاكم . وهكذا يتجاوز التضامن حد الارتباط العقلاني أو المادي الضيق ، ليخلق جماعة متآخية بالتبعية لله ، أو قل « زمالة دينية المركز » . ومفهوم الاسلام للعدالة الاجتماعية مُبين في هذا الصدد . فهو يتجاوز نطاق مجرد العدالة الاقتصادية التي لا تتحقق إلا بالاستقامة الجماعية ، والمساواة التضامنية ، والحرية المراقبة ، و « الحق في العزة والكرامة »(٢٩) . وكثيرة هي في القرآن الدعوات إلى التعاون الأخوي والاحترام المتبادل . ولا بدّ أن يهدي الدين الفرد إلى صراط التوازن بين مصالحه الخاصة وحاجات الجماعات عن طريق الرابط بين الروحي والزمني (٣٠) وكما أن أمر السيادة السياسية عائد لله ، كذلك يعود اليه أمر الثروة وملكية جميع الخيرات . فالانسان لا يتمتع منها إلا بحق الاستثمار . وعلى هذا فان الملكية الخاصة معترف بها بصورة مباشرة ، لكنها لا تمثل إلا وظيفة اجتماعية يستهدف استعمالها الصحيح رضاء الجماعة بكاملها .

ولا يمكن أن يشبّه الاسلام بأي من الايديولوجيتين اللتين تقتسمان العالم ، نظراً لتميّزها عنهما كليهما في بعض المجالات الاستثنائية . فاذا كانت الملكية الخاصة والمبادرة الفردية معترفاً بهما مثلاً ، خلافاً لما هي الحال في الشيوعية الجماعية ، فهما محدودتان تماماً ، خلافاً لما هي الحال في النظام الغربي الحر . وليست الحيازة ممكنة إلا بالعمل أو بالهبة أو بالارث . وهي باطلة إذا تأتت عن اجراء عدواني ، أو ربح حرام ، أو ربا ، أو ميسر . أضف إلى ذلك أن الاحتفاظ بها مشروط . فلا ينبغي أن تتعارض مع خير الجماعة ، أو مع تكافؤ الفرص أمام جميع المواطنين ، أو حتى أن تشجع على استغلال الضعفاء . ويمكن الغاؤها إذا أدّت إلى احتكار الموارد العامة الاساسية ، أو نمت عن جشع يحطم توازن المجتمع بخلق طبقية اجتماعية زائفة . وشرع الزكاة المتمثلة بحسب السنّة في « أخذ الثروة من الأغنياء لإعادتها إلى الفقراء »(٣١) ، وبدرجة أقل شرع الوقف ، يكفلان اعادة توزيع الثروة داخل مجتمع المؤمنين . وينبغي التعويض عن الاثرة بالشعور بالتضامن ، وعن الشح بالضريبة الشرعية ، وعن المنفعة الذاتية بالايمان بالله الذي « سينسى من رحمته – كما قال محمد – قوماً يبيت أحدهم جائعاً »(٣٢) . ولا مناص حينئذ من أن يفضي التقيّد بالوحي الاسلامي إلى مجتمع متوازن لا طبقية فيه ولا صراع طبقات ، ونظام مثالي مبني لا على العقل البشري ، وإنما على الارادة الالهية التي تضمن من غير تنازع ترسيخ الحرية والمساواة ، وهما الحقّان الرئيسيان للانسان ضمن العدالة الاجتماعية .

الخلافة

إن التضامن الأخوي في المجتمع الاسلامي اهتمام انساني مبطّن بالشعور بالترابط الذي لا غنى عنه ، والذي يتقاسمه المؤمنون المتّحدون في رغبة مشتركة في التقيّد بأحكام الشريعة الالهية . وقد كان الاحساس بالتآخي في الاسلام – وهو احساس سبق التعبير عنه وعن غيره من المشاعر في المسيحية – هدفاً لمبدأ وواقع قانوني (٣٣). فالتبعيّة المزدوجة لله ، تبعية الانسان كانسان ، وتبعية المدينة الاسلامية ، تشدّ من تضامن أفراد الجماعة في جميع مظاهر الحياة اليومية ، الروحي منها والمادي على السواء . ولهذا فانه ما إن استقر المقام بمحمد في المدينة حتى اتّضح أنه يؤدي مهمات النبي ويضطلع في الوقت نفسه بمسؤولية رئيس الدولة . ومن الانصاف أن نشير إلى أنه لم ينفك يثبت – سواء في أقواله أو في أعماله – أنه كان في الدرجة الأولى رسولاً لله .

ولم يكن لدى موته من ايعاز أو قرار خاص لتحديد خلافته على رأس الأمة . وقد جرّت هذه المسألة إلى أشدّ المناظرات ، وأدت إلى نشوء أكثر الفرق الدينية والشيع السياسية دموية في التاريخ الاسلامي . ويبدو غياب التوجيهات الدقيقة المتعلقة بتنظيم شؤون الأمة مدهشاً ومنطقياً معاً ، مدهشاً من وجهة نظر الاسلام الفلسفية الاجتماعية التي تعتبر تجمع الناس تحت سلطة جبرية أمراً بديهياً معقولاً ، ومنطقياً من خلال روح الاسلام السياسي الذي لا يمنح السلطة الزمنية سوى صلاحية السهر على تطبيق الشريعة تطبيقاً عادلاً وكاملاً .

ولم تجر أية محاولة لتعريف السلطة الاسلامية تعريفاً مؤسساً إلا بعد زهاء ثلاثة قرون من موت النبي ، على الرغم من النزاعات والصراعات التي شجرت بين الناس والعشائر ثم بين الاسر الحاكمة أخيراً ، أو بسبب تلك النزاعات والصراعات . وكان الاسلام قد بلغ حينئذ نهاية الموجة الأولى من الانتشار في الامصار .وكانت قد ظهرت حاجة ملحّة إلى الاستقرار في شتى المجالات . وإذا لم يستطع أي اقتراح أن يحظى منذ البداية باجماع أفراد الأمة ، فان جميع المعارضات لم تكن تمتّ بصلة إلى الطابع اللازم للمؤسسة ، وإنما إلى شخص الخليفة ، أو في نطاق أدقّ وأشد تلازماً مع النتائج ، إلى طرق انتخابه .

ولا يعتبر المسلمون الخلافة ، وهي انبثاق منطقي عن « النظام الاسلامي» ، أحد معتقدات الدين الاساسية . وقد كان تأسيسها يستهدف أول ما يستهدف الخير العام من خلال التقيد « بالشريعة » ، ثم تماسك الجماعة وازدهارها . ولو أنها كانت أحد أركان الدين ، لكان شرع القرآن تنظيمها ولا ريب بشكل أدق ، ولما كان أحجم محمد قطعاً عن الاشارة إلى أحكام تنظّم خلافته . لقد عيّن قبل موته أبا بكر ليؤم الصلاة الجامعة . ومن المفيد الاشارة منذ البدء إلى الاجراء العقلي الذي لجأ اليه أصحاب النبي لدى اختيارهم ذلك الرجل خليفة ، مقارنين بين « الامام » الذي يؤم صلاة الجماعة والرئيس الذي

يدبّر أمور المجتمع السياسية . وهكذا لم تلبث أن تحددت طبيعة وظيفته ، إذ كانت الدولة والجماعة الدينية تؤلفان كلاً واحداً .

وبمرض التقيد بنظام العبادة وطرق ممارستها على المؤمن ، على الصعيد الفردي ، وعلى الجماعة، على الصعيد العام ، وجود بعض الشروط الموضوعية التي تصل ، في الحدود النظرية ، إلى الحاجة إلى دولة اسلامية دستورية يكون فيها كل مسلم مواطناً طبيعياً . ولا تكمن أهمية رئيس الجماعة في الصلاحيات أو السلطات الموكلة اليه بقدر ما تكمن في دوره ممثلاً « للشريعة » ، وخليفة للنبي ، باستثناء كلّ مهمة رسولية بالطبع . وهذه هي صورته التي يقدّرها المسلم .

والابحاث المنهجية في النظام نادرة . وأشهرها بحث الماوردي ، أحد الفقهاء الذين عاشوا بين القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين . فوظيفة الخليفة الأساسية في رأيه هي الحفاظ على تماسك الأمة من الداخل ، وضمان سلامتها وازدهارها في الخارج . وعدّته لذلك عدد من الاختصاصات السياسية أسهب الفقيه في سردها . فعلى الصعيد الدولي ، ينبغي عليه صون الدين الاسلامي ، والدفاع عن « الدولة » ومقاومة الطغيان بكل أشكاله . ويتمتع بحق اعلان « الجهاد المقدس » وتجييش الجيوش لحماية الحدود. وعلى الخليفة في الداخل أن يقيم العدل ويفرض الحق . وأما مؤسسات الدولة فمنذورة للفصل بين الخير والشر ، وحظر المنكر ، وفرض ما هو ملزم ، حسبما جاء في التنزيل ، وباختصار ، الحفاظ على أن تنهج الجماعة « الصراط المستقيم » . إنه يسهر على سير الدولة سيراً حسناً ويجبي الضرائب . ويفترض فيه فوق ذلك أن يفصل في النزاعات القضائية ، فيعاقب من يخرق القانون ، ويمنع كل حيف . وفي وسعه اقامة الحدّ بقرارات مبرمة في القضايا الخاصة بالعقيدة والحقوق على ضوء ما يكون الفقهاء قد أصدروه من أحكام بشأنها . وليس في وسعه أن يطمح إلى أية سلطة عقدية ، ولا إلى أية صلاحية تشريعية حقيقية ، لأن السلطة التشريعية متمثّلة في الشريعة المنزلة . وإذ كان يملك سلطة تنفيذية محدودة ، فهو يمارس السلطة المركزية بوصفه ممثّل القانون وضامن وحدة الجماعة . ولم توقف هذه الامتيازات عليه وحده في الواقع العملي ، وتناقضت بالتدريج على مرّ التاريخ .

ويمكن أن تتمّ تسمية الخليفة نظرياً ، إما بالاجماع ، كما كانت الحال مع أبي بكر ، وإما بالتعيين من قبل السلف ، كما كانت الحال مع عمر . وأما في حال الانتخاب ، فيقتصر الأمر على هيئة من المؤمنين « بصيرة بالتمييز بين الخير والشر » ، وبعبارة أخرى هيئة من الخبراء في الشؤون « الدينية » ، وعلى الخليفة بعد انتخابه أن يتعهد بارادة الاضطلاع باعباء المهمة الموكولة اليه . ويفترض في مسؤولياته كرئيس ، وواجباته كعاهل ، أن تتعدى امتيازاته بأشواط كبيرة(٣٤) . وأما منصبه فيصدق عليه بنوع من استفتاء داخلي ، أو ببيعة من الشعب أو ذوي الكفاية من ممثليه .

وإذا كانت الآراء تتباين حول ضرورة مفترضة بأن يكون الخليفة من نسب أو حسب معينين ، فان معظم المؤلفين متفقون على تحديد مهمته وحدود صلاحياته . ومن الضروري التذكير على الصعيد التاريخي بأن تعريف الوظيفة وتحديد امتيازاتها قد تمّا في القرن الثالث الهجري، في حين أنه كان سبق ترسيخ الخلافة قبل عدة عقود على أنها مَلَكيّة « بحكم الواقع » . وفي تلك الحقبة بالذات سُنّت قواعد التشريع الاسلامي ، وأصبحت ثابتة لا تتحوّل . وكذلك غدا تأليف جوامع الحديث النبوي الكبرى أحد ضوابط الحياة اليومية . وشكلت الاحكام والآراء الفقهية حسب المذاهب الاسلامية الأربعة الكبرى مرجعاً أساسياً جديداً بعد القرآن والسنّة . وكان أن أدّت هذه الحركة المزدوجة التي قامت في وقت واحد إلى نوع من التمسك بالشكليات بدل الفلسفة الاجتماعية السياسية للجماعة . وغدت الخلافة مؤسسة خاضعة لشرعية دينية صلبة ، وهيئة في خدمة الدين ، حين كانت مصلحة القابضين على أزمّة السلطة تتوافق مع ذلك الواقع . واتّخذ النظام الاجتماعي صورة ملكية مطلقة ، كان يبدو معها « تيوقراطياً » أحياناً ، خلافاً لروح الاسلام الاستعلائي . وهكذا كان في وسع من يملكون السلطة وصلاحية التذكير بالتعاليم الالهية أن يحكموا بشكل غير مباشر . ويزيد هذا التطور التاريخي في صعوبة فهم نظام لا يتواءم والمفاهيم الغربية التقليدية .

وسرعان ما مارس الفقهاء والمفتون سلطانهم على الصعيد السياسي ، فاتخذت خطبة الجمعة مثلاً مظهر الولاء السياسي . وكان الدعاء للحاكم اعترافاً بسلطته ، واغفال ذكر اسمه اعلاناً عن سقوطه . وكان الخليفة ، بوصفه خلفاً للنبي محمد ، و « أمير المؤمنين » فيما بعد ، يسوس مجتمعاً تتحد فيه شؤون المدينة وشؤون الدين اتحاداً وثيقاً . وغدا رفض طاعته معصية لله . ومع ذلك لم يتمتع قط في الواقع بأية سلطة روحية ، ولم يلبث أن فقد كل صلاحية عقدية لمصلحة الفقهاء الذين كانوا يشترعون بالاستناد إلى مجموعة من القوانين واضحة التنظيم والصياغة . وعلى الصعيد السياسي تقلصت امتيازاته التنفيذية تدريجاً ، بعد أن استولى عليها حكام محليون أو ملوك شبه مستقلين كان اتساع رقعة الامبراطورية يسهل رغباتهم في التحرر . وأخيراً، لم يعد الخليفة ، تحت وطأة الشعوب المغزوّة الداخلة في الاسلام حديثاً ، رئيساً على النمط العربي ، فغدا ملكاً مطلقاً حقيقياً يعيش في بلاط فخم خارق البذخ . واستمرّ في تمثيل دور الوسيط القدير العامل على وحدة الاسلام وتماسكه ، الا أن موجة جوفية كانت قد بدأت مسيرتها لتلغم ثم لا تلبث أن تدمّر هيبته الدينية ، ولا سيما سلطته السياسية . وهذه الصروف والتقلّبات تخصّ التاريخ .

وتضافر على اعداد مذهب الخلافة « الاتّباعي » مؤلفون صوّروا الدولة الاسلامية لا كما كانوا يرونها ، بل كفكرة مجرّدة مثالية ، خارج حدود الزمن ، كان قد سبق انتماؤها إلى ماض ذهب وانقضى . واستندوا في عملهم ، وقد رفضوا كل تأثير خارجي ، إلى القرآن بخاصة، وبدرجة أقلّ إلى تاريخ الجزيرة العربية في عهد النبي وخلفائه المباشرين(٣٥). ولهذا المنحى الخاص وهو منحى نظري أكثر مما هو واقعي – فائدة بالنسبة إلى فهم أفضل لـ « الفلسفة السياسية » الاسلامية ، وللاسس الدستورية للدولة الاسلامية .

ومما لا ريب فيه أنه ينبغي الاشارة إلى زيف المماثلة بين الخلافة والبابوية وكثيراً ما صُرِّح بهذا الخطأ ، لكنه ظل حياً ناشطاً في مدارس التاريخ الدولي الغربية . وقد يكون المستشرقون أسهموا في تأكيد الفكرة بنعتهم النظام المؤسسي الاسلامي بـ « التيوقراطي » دون تحفظ أو توضيح للفروق الدقيقة الملابسة . وإذا كان الخليفة « يمثل » الشريعة المنزلة ويجسد مركزية الجماعة ، فانه لا يمكن بالتأكيد المماثلة بينه وبين حبر أعظم لديانة لا تملك بنية كهنوتية ولا مراتب دينية . وقد تصوّرت دوائر القنصليات الأوروبية فيما بعد أن من شأن الفصل بين السلطة المزدوجة التي كان يفترض أن يتمتع بها الخليفة العثماني أن تسهّل تحقيق أهدافها الامبريالية ، وذلك على الرغم من المنطق والعقيدة الاسلاميين .

وبالرغم من خطأ هذه الفكرة فقد ترسخت في الواقع (٣٦) . فلقد وافق الاتراك على طلب كاترين الثانية حق الحماية للاقليات المسيحية الأورثوذكسية القاطنة على الأراضي الاسلامية ، شرط الحصول بالمقابل على حقوق مماثلة لحماية الأقليات المسلمة في الامبراطورية الروسية . وقد اتضح أن فكرة اعطاء الخليفة العثماني نوعاً من سلطة قضائية روحية على الاسلام العالمي ، كانت خدعة ذكية من جانب روسيا التي كانت تأمل في أن تتمكن بناء على ذلك من فصل بعض الأقاليم الأوروبية عن السلطنة . وقد حاول الأتراك من ناحيتهم أن يستغلوا لغايات سياسية خاصة بهم الوهم القائل بالسلطان « حامي الدين الاسلامي » ، ولا سيما في نهاية القرن التاسع عشر ، حين ضعفت قوتهم تحت الضربات المضاعفة التي كانت توجهها اليهم أوروبا والمعارضة الداخلية . وكانوا يرجون في الظاهر أن يعوضوا على الصعيد الروحي عن تضاؤل سلطانهم السياسي . والحقيقة أن هذا الطموح إلى حماية الأقليات الاسلامية التي كانت تعيش في ظل السلطة المسيحية ، لا يبدو سوى رد فعل على المطالبات الأوروبية لحماية المسيحيين في الأراضي الاسلامية ، بالاستناد إلى فهم زائف للنظام الاسلامي الذي يجعل من غير المسلمين « محميين » كما سنبين فيما بعد . وأخيراً استخدمت قداسة الخلافة المزعومة وما نتج عنها من مفهوم حول حقها في سلطة قضائية على الاسلام العالمي سلاحاً في تصادم الامبرياليين الغربيين أنفسهم ، فاتخذ منها غليوم الثاني أساساً لسياسة الامبراطورية الالمانية حيال العالم الاسلامي (٣٧) . وهكذا كانت المماثلة بين الخليفة العثماني وبين حبر أعظم ديني وهماً سياسياً فرضته أوروبا ، وكان السلطان نفسه يستخدمه حين يجده في مصاحته . وكان ينبغي قيام الحرب العالمية الأولى لتضع له حداً .

ولقد ارتبطت تقلبات الخلافة ارتباطاً وثيقاً بتاريخ تركيا الحافل بالمكائد الداخلية والخارجية الذي شهد منذ الربع الاخير للقرن التاسع عشر وقوف بعض القواد الليبراليين الكبار في وجه السلاطين الطغاة . وكان أن شطب الثوار الكماليون المؤسسة بجرة قلم إذ جعلوا الجمعية الوطنية الكبرى تصوت على إلغائها ، تحت وطأة التهديد بالقوة . ومنذ ذلك الحين وجدت الجماعة الاسلامية نفسها محرومة من العضو الذي يمثل مركزها ، في الوقت الذي كانت تنمو فيه بحدة نزعات أقليمية وقومية في عقر دار الاسلام . وقرن العرب قواهم إلى الاسلحة الأوروبية للخلاص من النير العثماني . ولا ينبغي مع ذلك أن يفضي ضعف رد الفعل الاسلامي حيال زوال الخلافة إلى استنتاجات مغلوطة . نعم ، إن الهيبة التي كانت تتمتع بها المؤسسة المتصارعة مع الغرب في الخارج ، ومع المطالبة بالليبرالية في الخارج ، قد تضاءلت ، وتغلبت الأمة على الإخاء بشكل نهائي على ما يبدو في نظر السياسة . ولم تنجح المحاولات المختلفة لاقالة الخلافة من عثرتها . ولا كتب للعلمنة المفروضة على تركيا أن تصبح حقاً مذهباً له أتباعه . والوضع الراهن غامض مبهم ، بل قلق غير مستقر . ويظل الاسلام مع هذا حقيقة سياسية . فما زال الجانب الروحي يطمح — وربما بشكل متزايد بالتدريج — للتأثير على الفكر الاجتماعي والتنظيم الدنيوي للعالم الاسلامي . ويتعاظم تأثيره باشتداد عود الشعوب المنسلخة عن الامبراطورية العثمانية أو الخارجة من ربقة الاستعمار الأوروبي في تولي مصيرها بنفسها . ويظل الشعور بالتآخي حياً في ضمير المؤمنين ، ويتجاوز التخوم السياسية ، ويدوم لحنين إلى المدينة الاسلامية المثالية .

وتتباين آراء المؤلفين المسلمين المعاصرين . فبعضهم — وهم قلة بشكل واضح جداً — يعتقد أن الاسلام لا يقدم سوى حقيقة دينية ومثل أعلى لحياة روحية وقدوة صالحة لانضباط خلقي . وفي رأيهم أن الدين لا يمكن أن يشرع أنظمة لتدبير الشؤون السياسية . وغياب أنظمة تحدد الخلافة النبوية دليل قاطع على أن الوحي الاسلامي لم يكن معداً أبداً لتشكيل دولة . فلا القرآن يشير اليها ولا السنة . وأكثر الآراء جذرية في هذا الاتجاه (٣٨) يحاول أن يثبت أنه لا رابط بين الشريعة المنزلة وبين التنظيم التأسيسي للمجتمع وليست الخلافة سوى بدعة علمانية الجوهر استطاعت أن تستمر — في السنوات السمان كما في العجاف — بسبب الفوضى التي أشاعها الفقهاء وغذاها زوال حرية فكرية كانت من قبل عماد الحضارة الاسلامية .

ويظل هذا النقاش الحاد الدائر بين ألمع مفكري العالم الاسلامي نظرياً للغاية ، لأنه لا يؤلف مشكلة تهم المجتمع الاسلامي في الظرف الراهن . فقد أثبت التاريخ أنه ما ان استقر المقام بالنبي محمد في المدينة حتى نهض إلى جانب رسالته باعباء رئيس الدولة سائساً ، وبالتالي « شارعاً » . وترسخ مجتمع المؤمنين كياناً متجانساً في وجه المجتمع الجاهلي الذي رفض قوانينه ومحرماته ، في مسار تطوري اجتماعي كلاسيكي . زد على ذلك أن الغاء مؤسسة الخلافة وانتفاءها في الوقت الحاضر لا يسمحان بتجاهل بدهية كون الاسلام أكثر من نظام ديني وضابط خلقي . ورغبة الدين الاسلامي في رسم قواعد سلوك دقيقة ينتهجها المؤمنون في سعيهم الدنيوي اليومي رغبة وطيدة . وليس هناك بالتأكيد حكم قرآني يحدد تنظيماً سياسياً أياً يكن شكله . غير أن مثل هذا التنظيم يمكن أن ينبثق عن الاحكام الروحية والزمنية للعقيدة الاسلامية ، وهي أحكام ملزمة لكل مؤمن . وأخيراً فان بنية الدين الاجمالية كانت تشكل بمفهومها للعالم ولوحدة الوجود بين جميع الهيئات الشرعية قوة شديدة الدفع نحو المركز في قلب المجتمع ، بالرغم من التصدعات العشائرية أو المذهبية أو الشخصية . ولا يقل أهمية عن هذا أن الغاء الخلافة ، بما كانت تمثله مبدئياً من حرص متحجر على الشكليات ، ومن تقاليد رجعية ، قد وضع حداً لمفهوم من القرون الوسطى لدولة قيصرية — بابوية لم يكن فيها من الاسلام سوى الاسم . وقد أتاح هذا الالغاء بالتالي أن يشارك المجتمع الاسلامي بشكل مبعثر في المجتمع الدولي كما هو منظم في الوقت الحاضر .

ولم يكن لالغاء مؤسسة عمرها ثلاثة عشر قرناً بشكل مباغت انعكاسات تذكر على العالم الاسلامي ، على المستوى الديني . وتتوافق هذه الظاهرة تمام التوافق مع خصيصة أساسية من خصائص الاسلام الماثل ديناً بلا كنيسة وايديولوجية عالمية ليس فيها عضو مركزي اداري متعسف . ولم يؤد انحلال أجهزة المدينة الاسلامية المؤسسية إلى افقاد المؤمنين شعورهم بالانتماء إلى مجتمع خاص بهم ، قائم على كلام الله وسنة نبيه . وبالفعل فان المؤمن ما يزال يحتفظ ، بالرغم من الخلافات الايديولوجية والاتجاهات السياسية السائدة في مختلف الدول الاسلامية المعاصرة ، بشعور حي بالانتماء إلى مجتمع أرحب تديره قوة قدسية . ومن خلال هذا المنظور يبقى الاسلام مدعواً دائماً أكثر فأكثر إلى تقديم حل للمشكلات التي يطرحها تنظيم الدول الاسلامية ، وإلى ممارسة تأثير متزايد كذلك على العلاقات الدولية في المستقبل.

— التتمة ص ٥٠ —

الطائر

مريد البرغوثي

الطائر

تقرعُ البابَ على الأهلِ
وفي صدركَ طيرٌ
ينفر الأضلاعِ باللهفة..
وجناحاه يرفّان
استباقاً لانفراجِ الباب
هذي لحظةُ للّمْسِ والألفةِ
تدنو.

قفز الطائر من صدركَ حتى
مقبضِ البابِ
وريشُ الطوقِ لا يحتمل التوقَ
فيهتزُ
تتوق الآن كي تلقى الذين انتظروا عاماً فعاما،

[كنتَ تدنو ثم ترميك صفات الزمنِ الموحشِ عنهمْ
مثلما
وتر القوس رمي عنه السهاما
وتراميتَ طويلاً خارجِ الوقت الشهيّ
اختطفتك الساعة المرّة،
كانت سنوات النأيِ
أقسى من قرون الوَعلِ
أو
ليل اليتامى]

ويرفّ الطائر الممسك بالبابِ
ووقع الخطو يدنو
تقف الآن على الحدّ الذي يفصل وقتينِ
وفي القفل صريرٌ
لمسة المفتاح تسري في شرايينكَ
تصغي
ويدور المعدن الداخل في المعدنِ
يعلو الطائر الأبيض للسقفِ
يسميها سماءً
ويصير اللون لوناً، ويصير الجسم جسماً،
ويصير العمر عمراً،
ويصير الذمّ في الدهر اتهاما.
بأن خيط الضوء في الحافّةِ
وانزاحِ قليلاً ثقل البابِ
تنفست
وكاد الطائر الراعش يبكي

يُفتح البابُ

وماذا قلتَ؟
صوت بارد يهمسُ:
لا يا سيدي - كانوا - وراحوا - من زمان!

كانت الصحراء خلف الباب كثباناً ورملاً يترامى
وبصمتٍ،
كوَّم الطَير جناحيه وناما
وببطءٍ،
أُغلقَ البابُ، مشيتْ.
وتَوقفتُ قليلاً والتفتّ:
أيها الطائر في الصدر، وداعاً!
أيها الأهلُ... سلاما!

مريد البرغوثي

النّمل الأشقر



ليلى العثمان

انتشر النمل الصغير في بيتنا.. كبر.. ونما.. غذّيناه بصمتنا تركناه يتزاوج.. ويتوالد.. نظرنا له من أعلى.. فرأيناه مخلوقاً ضعيفاً.. حرام أن تدوسه الأقدام.. ولهذا.. استغل النمل طيبة قلوبنا.. فانتشر في البيت كالقمل.. وصار يحفر بيوته تحت الأرض.. ويخزن مؤونته التي يسرقها من غذائنا.

كنت ألحظ أفواجه السوداء الصغيرة.. نملة تهمس في رأس نملة.. وأخرى تحتك بخلف التي تسبقها.. وكان يتسلّق السقف أحياناً..

وأتذكر حكاية أمي عن خالتي الطفلة:

« حين صار عمر أمي ثلاث عشرة سنة.. ولدت جدّتي بنتاً فرح بها أهل البيت فرحاً كبيراً.. فقد مضى زمن طويل لم تسكن الطفولة بيتَ جدّي. وفي اليوم الأول، استيقظت جدتي من نومها لترضع خالتي الصغيرة.. فلاحظت النمل ينتشر في سريرها...

وانطلقت الحكاية بعد أسبوع في كل مكان... أسبوع كامل سكن النمل خلالها مهد الطفلة.. ولم يبق طبيب إلاّ وذهبت إليه جدتي.. ولم يبق قارىء قرآن لم يدخل بيت جدّي ليقرأ آياتٍ من الذكر الحكيم على سرير الطفلة... ووقفت جدتي يوم الجمعة كذلك عند باب الجامع.. تحمل فنجان الماء.. لينفخ فيه كل المصلين واحداً تلو الآخر.. حتى الدّجالون وصانعو الأحجبة.. لجأت إليهم جدتي لتنقذ الطفلة التي أشرق وجهها بالفرح على البيت.. ومن فيه.

في النهاية.. قررت جدتي أن تعلق الطفلة في السقف.. أحضرت سلّة.. فرشتها.. ووضعت فيها الطفلة ثم علقتها في السقف.. ونامت ليلتها مطمئنة.

في الصباح... كانت المفاجأة: وجدوا الطفلة ميتة.. ولم يتبينوا ملامح وجهها أو.. جسدها فقد غطاه النمل الأسود.

* * *

حكاية أمي عن أختها - خالتي - تتهادى مع كل سرب من أسراب النمل الذي يعيش في بيتنا.. فقررت أن أقتله!

صرخت بي أمي:

- لا تقتلي النمل يا عريب: هو مخلوق ضعيف.

لكنني كرهته.. ولم ألتفت لتنبيه أمي الدائم.. فقد صار النمل يملأ البيت.. في النهار أطارده.. وفي الليل يطارد رقادي.. وحتى أحلامي.. كنت أرى فيها فلول النمل تجتاح سريري.. ثم تتحدّ تتلاصق.. وتكبر.. حتى تصبح نملة واحدة كبيرة ذات أرجل ضخمة مليئة بأشواك ذات رؤوس.. تدنو مني.. تحاول غرس أشواكها في لحمي.. أصرخ فزعة.. وتصحو أمي:

- ما بك يا عريب؟
- الحلم...
- الحلم نفسه.. أليس كذلك؟
- نعم يا أمي...

تحمل أمي طاسة الماء المعدنية المزخرفة بأسماء الله وبالآيات الكريمة.. تسقيني الماء.. تبلل جفاف حلقي.. وتعاتبني:

- قلت لك ألف مرة.. دعي النمل.. ولا تؤذيه..

لكن النمل صار مشكلتي.. وحين يأتي الصباح أنسى حلم الليل. أذهب إلى مدرستي.. عيناي تتحركان في كل اتجاه.. ما إن أرى نملة حتى أسارع لأهرسها تحت قدميّ.. وأحس بالمتعة تتسرب إلى نفسي حين أراها مسحوقة كجزء من تراب الشارع.

وذات يوم دخل إلى بلدتنا نمل غريب... نمل أشقر طويل نحيف.. شره.. يلتهم كل ما يراه.. وتمتد أرجله وأيديه لتسرق كل ما في البيوت..

ونسيت النمل الأسود.. وبدأ خوفي من النمل الأشقر.. وبدأت أطارده.. وفي طريق العودة من المدرسة، كنت أمرّ على دكان « أبو مسامح » أقف.. أرقبه يكيل السكر.. فتتناثر الحبات الحلوة ويتهافت النمل: فأعترض:

- لا تقدم الوجبة للنمل يا « أبو مسامح ».

فيزجرني بصوته الخشن:

- ما عليك من النمل.. وهذا مالي وأنا حر فيه.

- لكن هذا النمل صار يملأ كل مكان..
- هذا النمل مخلوق ضعيف.. والبلدة كبيرة تستوعب كثيراً من المخلوقات...
- أمي أيضاً تقول إنه مخلوق ضعيف.. لكنني أراه شريراً.. حين تنامون في الليل.. يتجمع.. تُصبح الآلاف منه واحدة.. وتنقض على سريري.

يلوي «أبو مسامح» شفتيه.. فأتركه.. أشبك ذراعي بذراع صديقتي. نسير معاً.. عيناي تراقبان الأرض.. وعيناها تراقبان عيني.

- لماذا تكرهين النمل يا عريب؟؟
- لأنني أراه كالريح السوداء التي لا تبقي ولا تذر.
- إنه مخلوق ضعيف.
- هذا ما يزعجني.. إن هذا التصور سيجعله يتمادى.. ويحتل بيوتنا.. ويأكل أرزاقنا.. وقد يسبب مرضاً ما..

ونمرّ على دكان «أبو مسامح» الذي صار يغيظني وينثر حبات السكر فيجمع النمل.. ويزجرني لأبتعد.

جمعتُ رفيقاتي في المدرسة.. قلت لهن:

- من منكن تريد أن تنضم لجمعيّتي؟

تضاحكن:

- جمعية؟
- نعم.. جمعية محاربة النمل الأشقر.

هزئن بي.. وحزنت.. لكنني لم أستسلم لحزني.. فقد كان خوفي أكبر...

حاولت: وحاولت.. مع كل من أراه.. زميلاتي في المدرسة.. أبناء الجيران.. والبائعين الصغار من الأطفال..

صرنا سبعة:

صرنا عشرين..

صرنا.. مئة.

لكن النحل يزداد.. ويزداد.. وفي الليل يصير نملة واحدة.

* * *

أعلنت جمعيتنا عن أهدافها:

«لوحظ تزايد النمل الأشقر في بلدتنا.. وعليه.. يجب مكافحته». مررت على دكان «أبو مسامح» نثر السكر كعادته.. قلت لرفيقتي:

- أنظري إنه يتحدى جمعيتنا.. سأشكوه لدائرة التموين.

لكنني بعد أيام من شكواي، فوجئت بالنمل الأشقر يملأ الدائرة. فسارعت إلى مركز شرطة المدينة.. وشكوتُ الدائرة: فرأيت بعد أيام شرطة المركز تسلّم النمل الأشقر أكياس الأرز وبعض المؤن!

لمن أشكو مركز الشرطة؟

آه!.. للحكومة.. لكن أمي حين سمعت ما أنويه قالت:

- الحكومة أعلنت عن جائزة كبيرة لمن يحوّل مسار النمل المنتشر في البلدة إلى مقرّها...
- ولماذا؟

قالت أمي:

- لتحصر انتشار النمل كما تقول..

وتركت أمي تحلم بالجائزة مثل الكثيرين.

وصار السكر الحلو يرش.. ويُفرش في الطرقات.. إلى مقر الحكومة التي أعلنت أنها سوف تحصره في مقرها.. ثم تقضي عليه. رفضت وزملائي في الجمعية - الذين تجاوز عددهم الألف - عرضَ الحكومة.. واستمرت مقاومتنا للنمل في الشوارع وفي الحوانيت.. واستخدمنا في ذلك كل الوسائل.. الحصى.. والأحذية.. والمبيدات.. وأيضاً استنفار أكبر عدد ممكن من الناس ضدّه..

وأعلنت الحكومة غضبها علينا.. وحين كنا في المدرسة جاءت الشرطة فسحبت مجموعة كبيرة منّا إلى رئيس الشرطة. صرخ في وجوهنا:

- أنتم تخالفون أوامر الحكومة.. لماذا؟

قلت بحماسة:

- لأنها تشجّع تدفق النمل إلى بلدتنا.

صفعني.. وكانت يده رطبة.

قال:

- نحن نريد أن نحصر النمل في مكان واحد.. ثم نكافحه.

لم ترهبني الصفعة.. قلت:

- بل تفتحون له الدوائر.. والمكاتب.. والحوانيت.
- نعم.. نفعل هذا.. وهنا.. نبيده بطريقتنا الخاصة. نعطيه سموماً.
- كم ألفاً قتلتم؟

نفخ في وجهي.. ففاحت رائحة سجائره:

- لم يمت بعد ولا عشرة:

صفقت بيدي:

- عظيم.. عظيم.. وأين مفعول السموم؟

قلّدني.. صفق بعصبية واضحة:

- مفعولها يظهر بعد فترة.. يتضاعف حجم النملة.. تكبر.. حتى تصير بحجم الصرصار..

وأشار إلى وجهي..

قبلت الإهانة.. وقلت:

- وبعد؟

فأجاب:

- بعدها نطلق عليها النار.. فنصيبها.
- غداً نرى.

ونظرت إليه بحقد وأنا أكمل بداخلي:

- غداً نرى.. أيها الغبية..

أذيع البيان للمرة العاشرة:

«أيها المواطنون.. لقد كبرت أحجام النمل.. وأصبحت الحكومة غير قادرة على مكافحته والقضاء عليه.. لذا.. نرجو إخلاء المنازل لمدة قصيرة . حتى تتمكن الحكومة من رش السموم وتطهير البيوت.. وبعدها سنعلن عن موعد العودة».

هبت جمعيتنا.. وهب كثير من الناس.. حتى الذين صدقوا الحكومة وساعدوها أحسّوا بأنهم خدعوا.. فخرجوا إلى الشوارع.. صرخوا.. هتفوا لموت النمل.. وبعضهم شتم الحكومة التي غذته بسمومها ليكبر.. لكن كثيرين من الناس أيضاً تركوا منازلهم خوفاً وقد أقفلوا خزائنهم.. وبعضهم دفن ماله تحت البلاط.

الساحات مليئة بالناس.. أكثرهم من الفقراء والثائرين في جمعيتنا.. والحكومة سارعت ونشرت شرطتها في كل الأنحاء..

كان النمل يخرج إلينا.. الواحدة بحجم الإنسان.. الأرجل الطويلة والعيون التي تندفع منها شرارات الحقد..

واشتبكنا: وسالت دماء..

* * *

قال لي أحد الزملاء من الذين قرروا البقاء مع مجموعات أخرى:

- لا تخشي يا عريب.. سنبقى نحن هنا بانتظاركم.. وسنقضي على النمل.

وفي طريقنا إلى قرية مجهولة، وتحت إلحاح أمي وخوفها.. كنا نسير.. تحمل هي بعض الأشياء، وأحمل أنا كتبي.. وشهادتي وحزني..

وحين لاحظت أمي نملة في الطريق صرخت بي:

- عريب: تلك نملة... أقتليها!

وحين فعلت.. انخرطت أمي في بكاء استمر أعواماً طويلة.

الكويت

توقيعات

ذو النون الاطرقجي

الجسد

كان لي منك انشوطة للمواعيد والسفن الحاملات الهبات،
وأهزوجة في جنون الرحيل، وغيمه
كان لي منك شوق الأنامل وهي تَلَمّسُ بكر الضفاف
وجوع يزيّن لي الموت،
يخزن في القلب أسرار ما يمنح الحلم من أعطيات
وأنا الآن أنت..
ولكنني أتقدم إذ تتأخر
المح برقاً على الأفق لكنني إذ اراوده اتلفت نحوك..
اتعبتني إذْ تعبت، وكلفني الجزر حملك؛
أنقاض حلم، وأشلاء معصية، وبقايا جيل إلى الأفق
ها إنني استعيدك في ومضات التذكر؛
قافلة للفتوة تملأ درباً إلى جنة عرضها الأمنيات،
وارثيك نشوة حرية تتقاذفها الطرقات الغريقة،
أرثيك صيدا غبياً على عتبات المدائن وهي تهم بطقس الأفول
وارثيك صمتاً طويلاً، وحلماً بخيلاً
وفي داخل الخوف صرخة موت ترجّك،
صرخة طلق تمزقني حين آوي إليك

* * *

إلى هزج ويسار

لو تأخرت، أوحيتما لي قرآن وجد ومغفرة،
وجديداً من الكلمات التي تربط القلب
في سنوات الأفول
لو بخلت بشوقي لكان لقلبيكما منزلاً ودثاراً
ولكنني إذ تقدم حلمي وخطوي،
وقارفت طعم المرارات حتى حدود اللذاذة،
ما عاد مني - اعيذكما - غير موّال عشق قديم،
وظل يحوّم فوقكما وهو ينوي الرحيل
لو كانت الكلمات تمدّ الجسور اتصلنا،
ولكنها لغة الأب؛ كل الدموع بها والغرابة
أفجع معنى بها، إن تُحسّا بها لغة أجنبية
أيها الأعزلان سوى من قميص البراءة،
لو أن من جسدي وحديثي غنى،
لو تجسد سوراً لسيجت روحيكما..
زمن آخر انتما
وأنا اتلفح باللغة المستحيلة حتى تخوم الهزيمة
لو أطيق التمني افتديت عذابكما بالعذاب، ولكنها اللعبة المستعادة،
والخطأ الشيخ يبعث طفلاً، ويدخل بوابة الخطأ المتكرر.. لن يوصد الباب
لو كنت أملك نصحكما لكتبت بقلبي الوصية.. لكنه زمن آخر
فاسعيا أن تكونا غدي
اجتهدا أن تكونا سواي

* * *

إلى ١٩٨٠

النبي الذي تبعثين يبيع الوصايا بأبخس سعر لمن يجهلون القراءة
وفي شاطىء الأربعين يعابثه فتية يتهجون في أول الموج فنّ السباحة،
يزجونه قارباً ينقل الأمتعة
النبي الذي تبعثين يفتش عن واجهات يزينها، ومراسح يصبح ديكورها الموسمي
النبي الذي جاء من غير صحب، وأصبح بوقاً ينادي على الصم؛
أن يشتروا ما نكدس من سلعة كاسده
جاء ألثغ يجأر بالصرخات التي ابتاع من حانة العصر
يصفر عند تلاوة آي الدماء، وينسى حروف الكتابه
النبي الهجين الذي خسر الوحي والذاكره
حينما اكتظت السوق مات حياء
وحاول في النزع تخطيط عصفورة في فضاء

بغداد

محمّد القيسي

حالاتٌ واحدة ليوم واحد

موت الليلك

فاتحةُ العامْ
أُشعلُ معَ فنجانِ القهوةِ سيجارتيَ الأُولى
وأُقلّبُ إنجيلَ الأَيامْ
فأرى:
حبةَ تفاحٍ وزجاجةَ خمرٍ،
وكتابْ
علبةَ تبغٍ في الجيبِ، سماءً تدلفُ،
وشوارعَ تغتسلُ،
عراءً يكتملُ،
قميصاً قطنيّاً أزرقَ،
وطريقاً مفتوحْ
هذا أولُ عامٍ دونكِ،
أولُ عامٍ وحدي
كيفَ أُلخِّصُ هذا العامَ، وأينَ أروحْ؟
حدٌّ للأفقِ، وزاويةٌ للغرفهْ
وأُحاولُ رسمكِ، لكنّ اسمكِ،
لا يسمحُ لي، وأنا أعزفُ..
لا أعرفُ في أيّ مساءٍ، أو شرفهْ
ماتَ الليلكْ.

كسرت ضلعين
وأخذت قلبي

نافذةٌ في البالِ،
على قارعةِ الوحشةِ والتجوالِ،
حديقتُها غافيةٌ،
وأنا تحتَ الأَسوارْ
يسّاقطُ مطرٌ، فيمسُّ القلبَ،
كما لو أنَّ منازلَ تغرقُ في الأَخضرِ، وأحارْ
ستاً وثلاثينَ بنفسجةً وهلالاً،
أَعطيتُ لهذي المهرةِ،
ثم انفلتتْ من صدري نحو البريّةِ،
كسرتْ من أَضلاعي ضلعينِ،
وأَخذتْ قلبي
أيتّها المُهرةُ والكوكبْ
مَنْ فينا يتعذّبْ؟
أَستيقظُ: نافذةٌ في البالِ،
وأَستيقظُ: قمرٌ في الموّالِ،
نهارٌ آخرُ يبدأُ،
إفطارٌ متواضعْ
ثم يجيء الشارعْ

في الناس المسرّة
وعليك الصمت

لا للأُسرةِ أنتَ، ولا للبيتْ
لا وقتُكَ هذا الوقتْ
تنقلُ قدميكَ فلا يصلانِ الأَرضْ
تشردُ بينَ الناسِ غمامهْ
تتشكّلُ ساريةً وحمامهْ
لا تملكُ سفرا
من قيَّدَ خطوكَ يا عبدَ اللهِ، ومَنْ؟
أرساكَ على هاويةِ النهر الساكنِ،
أنتَ، أمِ الصوتْ؟
فتجوَّلْ
نرجسةً تحترقُ بلا شفتينْ
وتجوّل
أغنيةً يذبلُها البينْ
وتجوَّلْ
وعليكَ الصمتْ
لكنْ لا تتحوَّلْ.

اعتقال الأبيض

صوتٌ يعبرُ في الهاتفِ:
* هل أعددتَ الوردْ؟
- لا يا سيدَّتي.. بعدْ
كانَ لنا مشوارٌ وأعدَّوا الأَسلاكَ،
* لماذا..؟
- لا أعرفُ سيدَّتي،
فأَنا مثلكِ في هذا اللحدْ
كان لنا مشوارٌ وأعدَّوا الأشواكَ،
فلا عرسَ الآنْ
أخذوا الفرحَ الأخضرَ والريحانْ
أخذوا الأَبيضَ منا، أَخذوا الكلماتْ
* أإلى هذا الحَدْ؟
- طبعاً،،
أخذوا أيضاً باقات الورد
أخذوني أمسْ
لا تنتظريني
لا تنتظري العرسْ.

عمان

قراءة جديدة لرواية «ما تبقّى لكم»

فسحة الاختيار

«دراسة بنيوية»

طلال حرب

تشير الحداثة إلى أن النص يمتلك استقلالية ويرتفع إلى مستوى الكلية والجسدية بحيث يصبح جزءاً من الواقع مشروطاً به ومؤثراً فيه مع العلم أن تأثيره يخضع لعوامل عدة كما أنه قد يكون من أكثر التأثيرات بطئاً نظراً لأنه يهدف إلى تغيير شامل، إلى خلق إنسان جديد. ولكن هذه الصفات هي صفات لاحقة، أي أن النص يكتسبها بعد تمامه واكتماله ولكنه في صيرورته تلك ينبثق من تربة معينة، وهو مع كونه يمتلك قانوناً تكاملياً خاصاً يفرض نفسه أثناء تكامله إلى حد ما، تبقى فسحة ضخمة يتحرك فيها الفنان بشكل حاسم معبراً عبر البنية الفنية التي يختارها عن علاقة ذاتية بينه وبينها من جهة وعن موقعه وموقفه في البنية الاجتماعية ومنها. وهكذا تصبح لحظة الخلق الفني مداراً لنقاش واسع، ويبدو واضحاً أن حرية الفنان في التحرك ضمنها ليست حرية مطلقة. أما إذا اعتقدنا وانطلقنا من نظرية ت.س. إليوت حول المعادل الموضوعي (أي أن الفنان يعمد في السكينة إلى تأليف بنية فنية تستدعي الحالة الشعورية التي يحس بها أو يريد التعبير عنها وتجسيدها وبالتالي نقلها إلى الآخرين) فإن الدائرة تصبح أكثر وضوحاً ولا يصبح بالإمكان فقط مناقشة الفنان حول اختياره لهذه البنية الفنية أو تلك وإنما البحث أيضاً في حقيقة منحاه الديمقراطي وحقيقة موقعه في البنية الاجتماعية ومنها.

إن تضمين العمل الفني بشكل قسري أو إلصاقي طروحات معينة حول الجماهير والدم والثورة مثلاً لا يكفي لتحديد موقع الفنان ضمن هذه الجماهير إذ أن بنية العمل الفني بنظامه الداخلي وتحولاته وجملته (أي أن خصائص الجماعة تمنح لعناصرها والعكس غير صحيح أي أن الجماعة ليست تراكماً للعناصر) كما أن الهبوط بالمستوى الفني إلى مستوى المناشير السياسية (وهو ما نرى أنه قد تفشى وحل محل الأدب الهامشي الذي هدمته المعطيات الحاضرة) هو اتجاه غير مقبول وغير فني إذ أن الفن ليس حسن نية فقط. وفي الطرف الآخر اتجاه آخر قد يكون من أسبابه الرد على هذه النزعة المجانية. هو الالتزام بالإبداع وهو بدوره يثير عدة إشكاليات.

فما هو الإبداع؟ هل هو واحد أم متعدد؟ هل هو فقط إغناء للمعرفة الإنسانية؟ هل هو الأهم في كل الأحوال والظروف؟ هل الإبداع هو الصفة التي تأتي سابقاً أم لاحقاً؟ هل يتضمن الإبداع الفعالية (التي يعتبرها جزءاً منه) دائماً؟ إذا تطرف الإبداع مغرقاً في إبداعيته ألا يشل نفسه بنفسه؟ إلى أي مدى يعتبر هذا الهوس الإبداعي مسؤولاً عن التراكم الذي نشهده؟ وهذا الإبداع ألا يقع في اشكالية تطال ماهيته عندما يطمح إلى لعب دور قيادي من جهة ومن جهة ثانية يؤكد أنه سابق لعصره؟ أليس في توصل العصر إلى تقبله فيما بعد دليل على تركه هذا الدور القيادي لعنصر آخر؟ إن الالتزام الابداعي هو التزام غائم بحيث أنه قد يعني كل شيء وقد لا يعني أي شيء.

وبين هذين المنحيين ينطلق اتجاه ثالث هو الفن الملتزم ونعني بالالتزام الالتزام السياسي وهو لا يعني الحصول على بطاقة حزبية ولا تحويل الفن إلى منشور سياسي وانما هو التحرك من اجل الجماهير ولكن من ضمن هذه الجماهير. معها وبقوتها وهو في أصالة تعبيره الفني عن نفسه، محيطه وتطلعاته يصل إلى الابداع.

من هذا المنطلق ندخل إلى رواية غسان كنفاني (ما تبقى لكم) أو بالأحرى نخرج منها.

١ - في بنية النص

أ - شخصيات الرواية

١ - حامد: فلسطيني، شهد قتل والده وهو في العاشرة ثم تشرد، نزح إلى غزة مع أخته مريم وخالتها.

عاش يراوده الحلم بالرجوع إلى الأم بكل أبعادها الرمزية، وفي الانتظار يتخذ من مريم أماً له ويعيش مملوءاً بطيف سالم الفدائي الثائر الذي استشهد في سبيل العودة إلى بلده.

٢ - مريم: أخت حامد. في الخامسة والثلاثين من عمرها. تختنق في أنوثتها ويعذبها خوفها من أن تصبح عانساً، تدفعها مأساتها من جهة وبذور التمرد التي تحملها في أعماقها إلى كسر الطوق الذي يحيط بها فتمارس الجنس مع زكريا بمجرد أن يلوح لها بالزواج. تقف في منتصف المسافة بين حامد بكل ما يمثله من طهارة وتفانٍ وزكريا بكل ما يمثله من قذارة وأنانية.

٣ - زكريا: متزوج وله خمسة أولاد. يلاحظ مأساة مريم فيستغل ضعفها (خوفها من أن تصبح عانساً) ليحولها إلى عشيقه. فلسطيني وصولي لا يفكر إلا بما ينفع، يدرك تماماً كل الابعاد التي تحيط به في واقعه ولكنه يختار أن يكون في الجهة الآمنة والاكثر ربحاً. أناني لا يفكر إلا بنفسه وهو إذ يتساءل كيف سيطعم كل هؤلاء الأولاد نشعر أنه لا يتساءل حقاً وإنما يفتش عن حجة ليحول مريم إلى مجرد عشيقة. خائن يشي بسالم الفدائي كي ينقذ نفسه. يقف في منتصف المسافة بين مريم

الباحثة عن دور لها وبين الجندي الاسرائيلي الذي يعمل على إلغاء ذلك الدور.

٤ - الصحراء: أرض شيطانية، ذات حضور طاغ. مليئة بالخطر. ترتفع إلى مستوى حبيبة يتصارع من أجلها حامد والجندي الاسرائيلي. تحنو على حامد وتتعاطف معه وتود لو تدرأ عنه الخطر. تتماثل مع مريم التي تشكل امتداداً لها. ليس لها أية أحاسيس تجاه الجندي الاسرائيلي فتصل في إهمالها له إلى حد نفيه وإنكار وجوده. تقف في المركز بؤرة من الحب والموت ويدور حولها الجميع.

٥ - الساعة: شاهد ومحرِّض ومتهم. ترصد بعض الأحداث الزمنية، بل هي الزمن نفسه يروي حقيقة المأساة ثم يترك للشخصيات أن تملأه تمازج دقاتها مع خطوات حامد ولهاث مريم التي تتآكل فيها. سرقها حامد وأتى بها ذات يوم وهي دقيقة لا تسير إلا إذا كانت أفقية فهي إذن لا تقبل المواربة أو المساومة.

ب - في الحدث الرئيس:

تتمدد الرواية بين لحظة الغروب ولحظة الشروق بكل ما تحمله هاتان اللحظتان من أبعاد. فالغروب بداية إنطفاء الضوء. انعدام الرؤية، فسواد الليل ليس لوناً، إنه انعدام اللون ونفيه، وهكذا نجد أن الرؤية. هوية الفعل القادم، تتكدس وتتوضح بشكل ساطع مع بداية الرؤية الصباحية حيث ترمي الشمس أول خيوطها الضوئية على العالم.

في ذلك الضياع، يتيه الشعب الفلسطيني النازح في علاقته مع واقعه، مع شروط وجوده واستمراره، فيقف بين الاختيارين الوحيدين الممكنين:

١ - الانتماء الحاد إلى الأم، إلى الأرض الفلسطينية. وانتظار العودة التي تعيد الكرامة للشعب وللفرد كافة حقوقه كمواطن وكإنسان وهو اتجاه حامد.

٢ - البحث عن مقومات للحياة ضمن المعطى الراهن أي خلاص فردي يبحث عن موطىء قدم له في أرض سرعان ما يكتشف كم هي متحركة ومهتزة بحيث لا تترك له أي مجال للاستقرار وهو اتجاه مريم.

وفي الحالتين نجد هذا الشعب نفسه مدفوعاً إلى المجابهة في سبيل العودة إلى أرضه. فهو يجرب. يعيش مأساته المزدوجة. وفي النهاية يقرر. يختار مصيره بملء إرادته وفي قراره هذا ببزغ الضوء. تتوضح الرؤية ويبدو الخلاص الجماعي على طريقة سالم الفدائي. ليس الطريق الأقصر فحسب بل والوحيد أيضاً.

ج - في اللغة

١ - المفردات والجمل:

لغة (ما تبقى لكم) خاصة، متعددة، تصل إلى حافة الشعر أو الرؤية الشعرية في بعض العلاقات (حامد - الصحراء) ثم يقل هذا النفس الشعري في علاقة أخرى (مريم - حامد) لتكتسب طابعاً عادياً وفقيراً في علاقة مريم - زكريا حيث تصل إلى حد البعد الواحد وتختفي تلك الشحنة العاطفية والشعرية وتحل مكانها علاقة واقعية صدامية، حيث يعبر بأقل قدر ممكن من الكلمات ولا يمنحها شيئاً من الدفء والجدارة سوى تداعيات مريم التي تخترقها تلك الحوارات.

وهذه اللغة مشحونة بعلاقات الاحتمال حيث يبدو المعنى واضحاً، ولكنه في الوقت نفسه يدفعنا بقوة إلى عدة معانٍ له بحيث أنه يعني كل ذلك. ونتوقف عند بعض المفاصل الهامة:

أ - حامد: اسم فاعل من الفعل حمد ذي البعد الإسلامي.

ب - زكريا ومريم: ثنائي يستدعي بشدة أجواء المسيحية وخاصة في الحبل الذي يسبق الزواج والتغيير أو الاختلاف عن القصة الدينية أي أن حامد (الأهل) هو الذي يهرب وليس مريم شديد الايحاء.

ج - الصحراء: هي الأرض الخالية الخطرة. وهي جسد هائل يتنفس، وهي وطن كامل وحبيبة وبديلة عن الأم. وهي رحلة السندباد الثامنة في دهاليز نفسه في بحثه عن كماله.

د - الام: شخصية محددة وشاملة في الوقت نفسه، فهي الأم الحقيقية وفي هذا الامتداد التاريخ وهذا الزمن الآمن والحضن الدافىء والوطن ما قبل المأساة والتشرد.

الجملة: الجملة في أغلب الأحيان محددة. قصيرة كمن يفكر قبل أن يتكلم، يفكر باستمرار باحثاً متلمساً طريقه. وهي تؤكد بذلك على الفعل وتبرزه فهي جملة فعلية ولكن هذا الفعل نفسه يذوب أحياناً كثيرة في دوامة الأسماء التي تلي. في بداية الرواية، ينقسم الفعل إلى قسمين: الفعل الايجابي وهو فعل الطبيعة، والفعل السلبي وهو فعل الانسان، وكلما تقدمنا في الرواية نجد أن الانسان بدأ يكتسب بعض الافعال الايجابية حتى نهاية الرواية حيث نجد عدة أفعال إنسانية إيجابية، وتغلق الرواية على فعل طبيعي (من صنع إنساني - الساعة) ينذر بفعل إنساني إيجابي

٢ - في الأسلوب

تنفتح الرواية على تحديد للمأساة بأسلوب غير مباشر. فندرك سبب خروج حامد وبداية المأزق في رؤية موضوعية تدعم روايتها باستشهادات للشخصيات فتتيح لنا تحس الحقيقة ثم تترك هذه الشخصيات في حالة تناحر وتصارع كبيرين مما يؤمن لهم حرية كبيرة في الحياة والحركة والتنفس والتصرف بمنأى عن جرِّ الأديب لهم وإرغامهم على اتخاذ مواقف قسرية أحياناً. ونلاحظ قلة الحوارات في الرواية وتكثر الرواية غير المباشرة حيث تتحدث الشخصيات عن بعضها البعض، وتأتي أقوال الشخص نفسه لتدعم رؤية الآخرين عنه. فأقوال زكريا وأفعاله تدعم وجهة نظر حامد منه - أقوال حامد وأفعاله تدعم أقوال الصحراء. فقط مريم (دفاعها عن نفسها ضد بعض تهم حامد) تختلف ولا تختلف عن هذا النسق. فهي من جهة تدافع، أي تنفي عنها تلك الرؤية، ومن جهة ثانية تطور وتخرج من زاوية اتهامات حامد، مما يؤكد رؤية حامد. وهذا ما يحيل الرواية بكاملها إلى رؤية موضوعية

تحرك هذه الشخصيات وأحاديثها يتم بشكل أساسي عن طريق التداعي. وعدد هذه التداعيات خمسة وخمسون موزعة كالآتي:

أ - حامد ١٩ تداعياً

ب - مريم ١٩ تداعياً

ج - الصحراء ١٥ تداعياً

د - الساعة تداعيان.

تداعيات مريم هي الأكثر طولاً، وهو ما يجد تبريره في كون الرواية تلاحق مريم في دقائق حياتها لإظهار التراكم الكمي الذي تعاني منه وتنوء تحت ثقله والذي سيتحول إلى قفزة نوعية عندما تدرك أن مكانها إلى جانب حامد.

تحفل تداعياتها بصوت زكريا وبالحوار معه فتؤمن إلى جانب كشف شخصية مريم كشف شخصية زكريا.

تداعيات حامد أقل طولاً، فهو يسبق مريم بكونه في بداية اتجاه ثابت ومتين، وهي تتلاحم مع تداعيات مريم والصحراء. تحتل

تداعياته بذكريات الماضي - مريم يافا - الآب - قتل سالم - وعبارته الدائمة - لوكانت أمي هنا. لا حوار بينه وبين زكريا.

- تداعيات الصحراء، الأقل طولاً لأنها الأكثر تحديداً. فهي هوية لا تقبل الجدال وهي ثابتة أصيلة تتمحور حول حامد إذ تجد فيه رجلها.

- تداعيات الساعة، تفتح الرواية وتغلقها وهي ليست تداعيات بقدر ما هي شهادة ورواية موضوعية للأحداث. فهي الزمن الذي ينظر وينتظر، وهي الأخرى تتعاطف مع حامد وتتبناه. وإذا كانت تروي ما يحدث لحامد في بداية مأساته فهي تخبرنا في الخاتمة عن بزوغ ضوء جديد. وتحدثنا مريم عن فعلها (تدق) في السطر الأخير.

هذه التداعيات المفترض أنها لعدة أشخاص مختلفين ملتحمة في ترابط أخاذ ومدهش. فعندما يفكر حامد بمريم تكمل مريم هذا التفكير، وعندما يتهمها تدافع عن نفسها كأنها حاضرة معه في الصحراء، مما يؤلف من هذه التداعيات وبالتالي من الرواية بكاملها حديثاً طويلاً لشخصية مركبة، هي الشخصية الفلسطينية في حالة الوحدة أمام الاختيارات المحتملة. والرواية عبر هذا الاسلوب تتخلص من كل الاحداث غير الضرورية أو من التسلسل الزمني وتلاحق الفعل في تطوره إلى اكتماله.

٢ - علاقات البنية:

أ - العلاقة التزامنية: وهي مجموعة العلاقات التي حافظت على نمطيتها على امتداد الرواية.

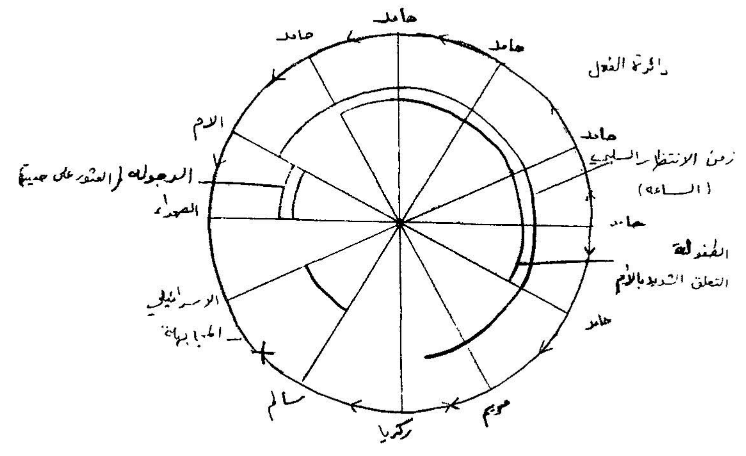
١ - محاور الرواية: تتحرك الرواية حول محورين أساسيين

أ - محور الصحراء: تنفتح الرواية على الصراع ضمن هذا المحور. بطله الاساسي حامد الذي لا يتصارع مع الآخرين فقط بل مع نفسه أيضاً.

في قلب هذه الصحراء تتفجر علاقات عدة وتدور حولها وتبرز في الصورة الأمامية علاقة حامد - الأم، حامد - الصحراء، حامد - الاسرائيلي، بينما تأتي في الخلفية علاقات حامد - مريم، حامد - زكريا، حامد - سالم. وفي خضم هذه العلاقات المتصارعة تبدو الصحراء الأرض المستلبة، الأم الحقيقية التي تنبت في تربتها.

حامد يقاتل على صعيدين، صعيد ذاته وصعيد الاخرين. وهو في صراعه مع نفسه يتقدم دون أن يجد أي عائق ولكن ليصل إلى الهدف: الصحراء نفسه، عليه أن يتجاوز نفسه أولاً، أي علاقته بالأم. ثم إن **يصل إلى الرفض الإيجابي لوضعية مريم حيث يجابه المشكلة الأولى: زكريا، فيؤكد لمريم ضرورة التخلص منه للحفاظ على الطفل، وإذ يتحرر من الأم، من الانتظار السلبي يعانق سالماً الفدائي ويقف وجهاً لوجه مع الاسرائيلي الذي بدا وكأنه يقصده قصداً في تلك الصحراء والذي قدمته الأرض لمجابهته وبالتالي التغلب على العقبة الاساسية في علاقته بالصحراء التي ترفض المساومة. فشخص واحد يجب أن يبقى على قيد الحياة ويمتلكها، فمن هو؟**

في تعاطف الصحراء مع حامد قوة إضافية تساعده. وتشير إلى الفائز. الصحراء هي المحور والهدف في الوقت نفسه ومحورها هو محور الخروج من الانتظار السلبي (التعلق الشديد بالأم) إلى المجابهة (التعلق الشديد بالصحراء) ومواجهة الأخطار الخارجية التي لا تملك تفاديها



ب: محور الساعة: هو محور الزمن الراصد والمتهم. بطلته الاساسية مريم التي يبدو أثر الزمن واضحاً عليها. ففي كونها امرأة وتكاد أن تجتاز سنوات الخصب موسم العطاء وتقترب بسرعة من موسم الجفاف، العقم (سن اليأس).

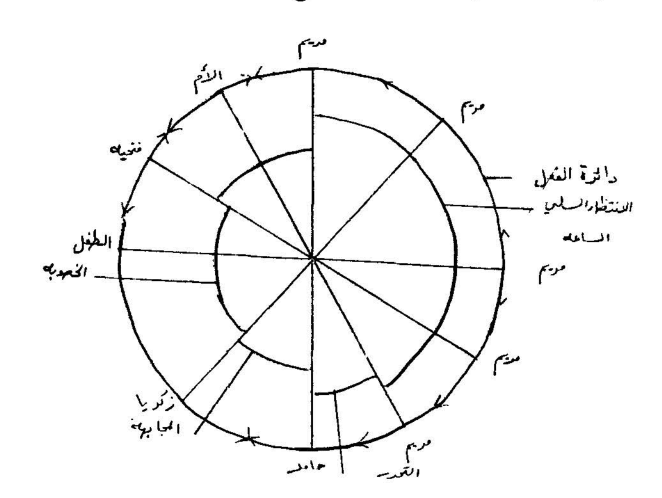
في هذا المحور نجد علاقات متطاحنة أيضاً: مريم - الام. مريم - حامد. مريم - زكريا، مريم - فتحية ومريم - الطفل.

مريم أيضا تخوض غمرة الصراع مع الآخرين من جهة، ومع نفسها من جهة أخرى. وهي تتردد بين وضعيتين: حامد وزكريا، البطولة والخيانة، ولكن ارتباطها الاساسي بالخصوبة سيجعلها تميل بعنف نحو وضعية حامد. وهي في صراعها الذي تزيد الساعة من حدته حيث لا تشبه دقاتها خطوات حامد الذي يقترب من هدفه (عدم عودته تؤكد ذلك) ولكنها أيضاً تشير إلى الزمن الهارب بسرعة.

وهي تنتقل من مستوى إلى مستوى دون أن تصطدم بأي عائق على صعيدها النفسي والذاتي، فهي تطور باستمرار عبر علاقاتها مع الاخرين ومع قناعاتها،ولكنها لكي تصل إلى وضعية الخصب (الطفل) عليها أولاً ان تصل إلى وضعية حامد وتمتلك كل عقدة تجاه زكريا وتكتسب قناعاته كي تجتاز العقبة الاساسية بينها وبين الطفل (رمز خصوبتها) زكريا، الذي يحتل بالنسبة إليها وضعية الاسرائيلي نفسها بالنسبة إلى حامد. ولكنها أيضاً عليها في تحررها الذاتي أن تجتاز وضعية الأم الاستمرار، الأم التكرار لتاريخ مضي، وتجتاز وضعية فتحية المستسلمة اليائسة التي لا تمتلك إلا البكاء عندما يهدر حقها الإنساني.

محور الساعة هو محور الانتظار غير الحيادي، الانتظار المحرِّض، الزمن الفارغ الذي ينتظر من مريم وحامد أن يملآه.

في مقابلة المحورين نجد عدة نتائج:



مريم عليها أن تقاتل على جبهتين. أولاً: الأم - وفتحية. وثانياً زكريا.

زكريا يتخذ وضعية الاسرائيلي نفسها.

حامد يتخذ وضعية سالم نفسها، ونشير إلى أن حامداً هو حامد الذي خرج واستعاد رجولته أو بالاحرى اكتسبها أخيراً. وليس حامداً الطفل. في توازي الشخصيتين حامد ومريم تبرز أهمية المرأة ودورها الفاعل والاساسي والضروري أيضاً في التحرر الذاتي والخارجي.

- في تشابه وضعيتي الطفل والصحراء اشارة واضحة إلى هوية المستقبل. وترابط الطفل والصحراء.

٢ - الثنائيات: وهي مجموعة العلاقات الثنائية التي حافظت على نمطية علاقتها ولم تتغير على مدار الرواية.

أ - التناقضية: وهي الثنائيات المتضادة والمتعاكسة بحيث لا تقبل أي التقاء فقط بل إنها تتصارع فيما بينها بشكل حاد

١ - حامد - زكريا: المتهِم والمتهَم. البطل والخائن. الانتظار والاستقرار. الأول يتصاعد شيئاً فشيئاً ليملأ دوره المنتظر، والثاني يتساقط معلناً انتهاء دوره الانهزامي وضرورة موته لكي يستطيع جيل جديد وثوري أن يولد.

حامد يكتسب خلال تطوره صفات النبل والشرف والرجولة والبطولة، بينما يتم تجريد زكريا خلال تساقطه من البطولة (خيانته لسالم) ومن الرجولة (طعنه في عانته أي في منطقة الاعضاء التناسلية وهي طريقة في القتل تنم عن الرغبة في خصائه) ومن الشرف (رغبته في تحويل مريم إلى عشيقه، إلى عاهرة كما يصفها بنفسه) ومن النبل (معاملته لحامد) حامد الذي تؤكد الرواية على ضرورة نشوء جيل ثوري مثله (تسمية الطفل) وزكريا الذي تؤكد الرواية على ضرورة قتل الثقافة التي يمثلها (زكريا معلم).

٢ - سالم - الاسرائيلي: على طرفي نقيض يقف الإنسان المدافع عن أرضه والعدو الذي اغتصبها. الفدائي والمغتصب. المستعمر والمستعمر. البطولة والاعدام، الرجولة التي لا تخاف الموت والجبن الذي يرتجف أمام السكين.

سالم هو قمة الفعل الإيجابي، والاسرائيلي هو قمته المضادة. والارض واحدة والاختيار محدد. واحد يجب أن يبقى على قيد الحياة ليفوز بالأرض: الفدائي أو الجندي الاسرائيلي، ولا وجود لحل ثالث يجمعهما.

ب - التناحرية: وهي الثنائيات التي تحتوي على مواقف مختلفة ومتغايرة.

- مريم - الام: الانسحاق الانثوي يرفض جلاده الناعم. منذ البداية تصطدم مريم بهذا التراث الضخم (الام) الذي يجرّها إلى الزواج المشابه له، أي إلى تحويلها إلى نسخة عنه. فترفضه (أريد أن أكمل دروسي) تعني أريد أن أكون شيئاً مختلفاً. وهذا الرفض يتابع تطوره فيثور على حرمانه من الجنس (عدم قدرتها على رؤية جسدها - رفضها لسروال شقيقها) فتستسلم لزكريا المناقض لحامد الذي بتعلقه الشديد بالأم أحالها إلى نسخة عنها، ويثور على حرمانه من الخصوبة (الامومة عبر الزواج) فترغم حامداً على قبول زكريا (الأمل الأخير) زوجاً لها. هذا الرفض والتمرد يبدو في مواجهة كل القناعة والاستسلام (الام)

ج - التماثلية: وهي الثنائيات المتشابهة الوضعية والأبعاد

مريم - الصحراء: الاغتصاب والاحتلال. الانثى الباحثة عن رجل لها والأرض الباحثه عن رجل لها. المرأة التي ترفض جلادها والارض التي ترفض محتلها. مريم اغتصبت (تنزلق مريم من وصف مضاجعة زكريا لها إلى وصف النزوح. والأرض احتلت) بشرة الجندي الاسرائيلي لا توحي بالارض. بالعكس توحي بالغربة عنها.

مريم تحب حامداً وتخاف عليه، والصحراء تقبل حبه

مريم كانت له بديلة عن الام، والصحراء صارت الحبيبة البديلة.

د - التكاملية: وهي الثنائيات التي تكمل بعضها البعض بحيث أن الثاني يؤمن استمراراً للأول وتطوره المنتظر أو الذي كان يجب أن يكون.

١ - حامد - سالم: سالم هو الفعل الإيجابي في تجرده وتمامه. إنه القرار النهائي بالمقاومة حتى الاستشهاد، وهو يشكل دعوة دائمة لحامد. دعاه أول مرة، ودعاه عندما استشهد، ودعاه عندما اعتنق حب الصحراء. ووقف الاسرائيلي في طريقه. سالم يقترب كثيراً من والد حامد الذي يشدد على أهمية القضية ويستشهد في سبيلها، وحامد عندما يصبح مثل والده بتلك الكلمة يتوق إلى اتخاذ وضعية سالم، وعندما يصبح في حضن الصحراء ويدرك عقم هربه ويبدأ بالمجابهة. بالخطوة الأولى من الفعل الذي يكتمل بالاستشهاد أو العودة. حامد يوم غدُه سالم.

٢ - زكريا - الاسرائيلي: الخيانة والقوة المضادة الهدامة. زكريا يدلهم على سالم وهم يقتلونه. زكريا لا يكتفي بأن يكون سلباً، ضعفاً، زكريا يرتفع أو بالاحرى يشتد في الانحدار حتى يصل إلى هوية تدعم في نتانتها الوجود المعادي. زكريا هو التيار الانهزامي الذي يقبع في مكانه، متقبلاً الواقع وراضياً بكل الذل وداعياً إليه. والاسرائيلي هو الوجود الرابح من هذا الاتجاه.

زكريا يتجاوز من ثم هذا الموقع النتن ليصل إلى قوة داخلية تدعم الوجود الاستعماري (محاولة قتل الطفل) أي قتل استمرار النفس الرافض في سبيل مصلحته الذاتية. زكريا يتحول إلى عدو داخلي يدعم العدو الخارجي، عفوياً أو عمداً. لا يهم، المهم أنه يشكل بداية العدو الذي ينتهي في كبد الأرض.

ب - العلاقة التزمنية. وهي مجموعة العلاقات التي نلمح فيها تغيراً في المواقف مما يؤدي إلى تحولٍ كبيرٍ في التنظيم الذاتي للبنية.

١ - الثنائيات: في الرواية عدة ثنائيات تطورت عبر التفاعل بين العناصر وولدت مواقف جديدة وبالتالي بدلت العناصر وحولتها إلى عناصر جديدة

أ - التناقضية:

١ - حامد - الاسرائيلي: في البداية لم يكن هذا التناقض واضحاً، بل كان مستنداً وراء ضباب شفاف. فبقي ضمن الفعل السلبي. الانفعال الذي يرفض ولكن لا يتحرك. لكن هذا الانتظار السلبي انقلب إلى رسوخ مستمر. انزراع في باطن الصحراء، فتبدل الفعل السلبي وأضحى فعلاً إيجابياً. وتوضحت العلاقة التناقضية حيث انقلب الانفعال إلى مواجهه والخوف إلى هجوم وحامد إلى فدائي حامل لسكين والجندي الاسرائيلي إلى مقيد (في اختيار هذه الوضعية للتعبير عن تبني حامد للعمل الفدائي ضرب لصورة العدو الرهيب الذي لا يقهر وسهونة التغلب عليه).

وهكذا يصل حامد إلى وضعية مناقضة ومتصارعة مع وضعية الجندي الاسرائيلي.

٢ - مريم - زكريا: مريم الانوثة التي تذوي، الفتاة المتمردة على أمها وشقيقها، التي يدلف اليأس إلى قلبها ويعذبها الخوف من عدم إمكانية الخصوبة. تستسلم لزكريا في محاولة يائسة الوصول إلى هدفها وإذا كانت هذه الخطوة تمردا على حامد فهي تراجع في شخصيتها يجد تفسيره في وضعيتها المأساوية، ولكن هذا التراجع سيتفجر في وجهها ليدفعها بشدة إلى جانب حامد وبعيدا عن زكريا. فعندما يهدد زكريا بحرمانها من الخصوبة، من الفعل عندما ينكشف لها وجهه الحقيقي الذي يريد أن يفرض عليها العقم (رفض الأولاد) تصل في تناقضها معه إلى القمة. وفي رفضها الطلاق تأكيد لرفضها هوية زكريا، إذ أنه سيبقى في حالة قبولها الطلاق أبا للطفل، أبا للفعل الذي تود هي أن تكون أما له، وهو سيستطيع أخذ هذا الطفل أي تحوير الفعل وتدميره، فترفض ذاهبة إلى حد التناقض النهائي، القتل في محاولة أخيرة ووحيدة للحفاظ على هذا الفعل (الطفل) وللمحافظة على الخصوبة ودورها الفاعل المتميز الذي تتوق إليه

ب - التناحرية: حامد - الام

في علاقة حامد بأمه إمكانية كبيرة لعلاقة أوديبية. فهو لا يكف عن تمني وجودها وهو يتخذ من مريم بديلة لها ويرفض تزويجها أي منحها لرجل آخر، فيقول زكريا «يفضل أن يقتلك على أن يراك مع رجل آخر» وتكشف هذه العلاقة عن نفسها في نقلة الخالة إلى سريره عند موتها حتى أن مريم تقول: «وحين ماتت خالتي ماتت على سريره، ويخيل إليّ الآن أنه قصد إلى ذلك قصداً». مع العلم أن الخالة هي أخت الام كما أن زوجة الأب تسمى خالة ويتضح المدلول الجنسي عندما توصيه الخالة بالصبية وتطلب منه تزويجها مما يدفعه هو أيضاً إلى مصاف الأبوة حيث لم يكف أبداً عن التماهي بالأب (لفظ «القضية» مثله - ذكرياته عنه: ذراع تضاجع أمه مرة وتدعوه إلى القتال مرة ثانية) ولكن هذه الأم تخيّب أمله دائماً، فهي لم تأتِ من الاردن (لم تستجب لميوله) ولكنه استطاع التغلب على هذا الوضع عن طريق اتخاذ بديله لها: مريم. غير أن هذه الأخرى تخيب أمله أيضاً إذ تتخذ رجلا لها، مما يقلب وضعه من الابوة إلى الطفولة، أي الخصي. وهو ما يهدد علاقته الاوديبية من أساسها (نعت زكريا له دائماً بالصغير) فيغادر المنزل متوجهاً إلى الأم في محاولة يائسة وساذجة لإشباع ميوله المحبطة، وفي توجهه إلى هذه الأم التي ترفض التجاوب مع رغباته يطرح احتمالاً يقعد به فوراً عن إكمال الطريق: احتمال زواج الأم أي امتلاك رجل آخر لها. في خروجه الذي قد يكون رحلته في البحث عن ذاته وكمالها (قصص الجن تحكي بأسلوب رمزي مشابه عن رحلة البحث عن اكتمال الشخصية) يكتشف حامد ضرورة الانفصال عن الأم، ان يكبر، يمارس رجولته وأنه سيحصل على إمرأة (الصحراء) فيدير ظهره للأم مؤكداً أنها لن تستطيع أن تفعل شيئاً (لن تعيد عذرية مريم) وينفصل عنها إلى الأبد.

ج - التماثلية: مريم - حامد.

مريم ابتدأت كشخصية مغايرة تماماً كحامد. هو التوق المحض إلى العودة وهي التوق المحض إلى الاستقرار. هو يكره زكريا وهي لا تكرهه، هو ينادي الام باستمرار وهي تشعر بخلاف معها، ولكن مريم تنعطف نحوه وتلاقيه في منتصف الطريق حيث يتخلى عن طفولته ويمتلك رجولة وتمتلىء هي خصوبة وفعلاً. ويتشابه وضعهما إلى درجة كبيرة، هو يهدد العدو بسكين وهي تهدد العدو بسكين، وحين يؤكد قتل الاسرائيلي تؤكد هي قتل زكريا. والخلاف البسيط بينهما (هو لم يقتل الاسرائيلي بينما هي قتلته) نستطيع تفسيره بكون الرواية تدور حول شخصية واحدة ويكون حامد قد أكد حتمية قتله للاسرائيلي في الرواية، ثم البعد الرمزي للرواية حيث تحرض على تنقية الساحة الداخلية العربية (قتل زكريا) وهو ما لم يتم أو يكتمل في الواقع وبعدها سيكون قتل الاسرائيلي بديهة وهدفاً سهل المنال.

د - التكاملية: ١ - حامد - الصحراء:

في الصحراء يجد حامد حبيبته ويكتشف رجولته فيعانق الارض مدركاً أن وجوده لا يكتمل بعودته إلى الام وإنما في التصاقه بالصحراء، بالأرض ودفاعه عنها، وعندها فقط يكتمل وجوده وتتكامل شخصيته.

٢ - مريم - فتحية: منذ البداية تختلف مريم عن فتحية المنخرطة كلياً في اللعبة، أي في إعداد نفسها لتكون استمراراً محضاً، ألعوبة حلوة، فإذا بها تصبح كومة من اللحم والتعاسة. ولكن مريم تصبح أيضاً كومة من التعاسة. غير أن مريم ما تلبث أن ترفض هذا الواقع الذي ترضاه فتحية ولا تملك تجاهه إلا البكاء، فإن مريم تكمل عمل فتحية الاصيل أي في الوصول إلى الخصوبة وتقتل زكريا الذي امتهن كرامتها. فتحية ماض مستقبلُه مريم.

٢ - الانسان: في الرواية ثلاثة أنساق يتألف كل من النسقين الأولين من ثلاث حركات والنسق الثالث من حركة واحدة.

أ - نسق الفعل الذاتي: وهو نسق الفعل على صعيد الشخصية وقرارها بالعمل الخارجي. إنه قناعة الشخصية بالفعل الإيجابي وتكاملها الذاتي ونضجها ومن ثم استعدادها وشروعها بالفعل حتى قمته.

١ - الحركة الأولى: حامد - الام - الساعة:

حامد يدور بشكل محموم في فلك الأم، ينتظر اليوم الذي سيجتمع بها، يكدر شوقه إلى حضورها. فلو كانت هنا لما وجد أية صعوبة في حياته وهو إذ يرمق الساعة فإنما كأنه على موعد مع أمه التي لا تأتي ولا تذهب وانما تؤجل مجيئها باستمرار. إنها الانتظار المطلق. الحنين إلى زمن ماض نرفض بشدة الاعتراف بماضويته، وإذ تنغلق الحركة الأولى على هذا الموعد المفتوح المنتظر تكتمل الحركة فتنبثق من أحشائها الحركة التالية

الحركة الثانية: حامد - مريم - زكريا: في حالة الانتظار الكبير التي يعانيها حامد، يبدو زكريا حالة نتنة تشوه هذا الانتظار وتؤكد استحالته، ومن هنا معارضته الكبيرة له ووقوفه منه على طرف نقيض. فزكريا يهدد كل الماضي الجميل الذي يعيشه حامد - الحلم بذلك الماضي (صدر الام) إذ يؤكد عبر تصرفاته أن الاستقرار في النزوح هو الواقع بينما يلتهب حامد في زكرياته ويعيش في زمنها. وفي الوسط تبدو مريم حائرة في أمرها، تمد يداً إلى حامد (ذكرياتها الماضية، أحلامها) ويداً إلى زكريا (نظرتها إلى الذكريات من موقعها الزمني - أي نظرة إلى ماض انتهى). وعندما تفشل في إغراء حامد بالاقتراب منها (ألم تضاجع امرأة) تبتعد عنه، وهو العاجز عن منحها الخصوبة، إلى زكريا، آملة في الحصول عليها مما ينسف نهائياً علاقتها بحامد الذي لا يكف عن استبدالها بالأم. فيغادر حامد المنزل تاركاً ساعته التي سرقها (أي اغتصبها من المجتمع عنوة) تدق بعنف في وجه مريم فتكتمل الحركة الثانية، حركة الانفصال القسري ونهاية الانتظار السلبي، وتظهر أهمية البحث عن تكامل للشخصية لتحقيقها أحلامها مما يفرز الحركة التي تلي. الحركة الثالثة: مريم - زكريا - فتحية.

في مكانها الجديد، نقطة الانطلاق التي طالما رفضتها، تتلمس أبعادها الجديدة فتجد نفسها في موقع فتحية فتنتفض وهي ترى مثلها كلها تتهدم وجسدها يصبح ممراً، تماماً كدموع فتحية، وهي إذ تحاول عبثاً التخلص من هذا الموقع الجديد تكتشف أنها أيضاً غير ثابتة في مكانها وإنما تنحدر باستمرار عن موقع فتحية حيث يلح زكريا على تحويلها إلى مجرد غانية. أي على حرمانها من الخصوبة فتقرر مريم في تحد حاسم ونهائي أن تسمى طفلها حامداً، أي تقرر الوقوف في صف حامد المناقض لزكريا. مما يعيدها إلى موقعها الطبيعي المنسجم معها.

ومع اكتمال الحركة الثالثة تتكامل ملامح النسق الأول، نسق الفعل الذاتي حيث يكتشف حامد ضرورة الخروج معلناً انتهاء الخضوع لحالة الانتظار السلبي مفتتحاً العودة إلى صدر الأم كما أن مريم تتفتح وتخرج من قوقعتها وتقرر السير إلى هدفها. وإذ يكتمل هذا النسق ينبثق نسق ثان هو نسق الفعل الخارجي أو المجابهة. بعد أن أمن النسق الأول الخلفية الذاتية الصلبة يبدأ هذا النسق بالتبلور والوضوح والخروج إلى عالم الوجود مع تصميم حامد ومريم على تحمل مسؤولية وجودهما.

النسق الثاني: نسق الفعل الخارجي الإيجابي.

الحركة الأولى: حامد - الصحراء - الام

خروج حامد والتحرك نحو الام يتيح له الادراك أنه يتحرك نحو هدف ضبابي. أنه يسير في طريق خاطىء فيقف وقد أمسك بطرف الخيط الذي يقوده رأسا إلى الصحراء، إلى الأرض ويدرك انها وحدها الحبيبة الاصيلة. حبيبته المنتظرة التي عليه أن يحبها ولا يستطيع أن يكرهها. حامد هنا يدرك أن عليه أن يكبر ويغادر الطفولة إلى الأبد.

الحركة الثانية: حامد - الصحراء - الاسرائيلي:

اكتشاف حامد الجديد يؤدي به رأساً إلى حضن الصحراء فيتخلى عن أوهامه الماضية (الساعة دليل الانتظار) معلناً وصوله إلى موعده المنتظر فيعانق الصحراء متحسساً جسدهاوهو بذلك يدلف إلى رجولته التي سرعان ما تتعرض للاختبار. الخطر الذي يهدد علاقته بحبيبته، خطر الاسرائيلي المغتصب الذي يسلب أرضه. وفي عملية التحام وتأكيد على التزاوج مع الأرض يندفع إلى الاسرائيلي، تدفعه الأرض، أي حبها، فيتغلب على الاسرائيلي، مما يؤكد رجولته وجدارته. وإذ يتحسس وضعه الجديد يقرّر السير حتى النهاية (وصول رفاق الاسير) أي يختار المقاومة كحل نهائي لمأساته.

الحركة الثالثة: مريم - زكريا - فتحية.

رجولة حامد وقراره بالتصدي والخروج من حالة الانتظار تؤدي جميعها إلى عدم عودته فيتحول انتظار مريم إلى ارهاق عسير إذ تدرك أن حامداً قد توصل إلى هدف ما (أهمية هيكلية التداعي) وانها باتت وحيدة في مأزقها فتنتفض بعنف وهي ترى أن زكريا ماض إلى النهاية في قراره بحرمانها من التخلص من مأزقها. وفي اللحظة الضيقة التي تسبق القرار الحاسم تتذكر توصية حامد الذي أفلت من مأزقه «أفضل طريقة للحفاظ على الطفل التخلص منه» أي من زكريا فتمسك السكين وتقتل زكريا العثرة الأخيرة، العائق الأخير الذي يهدد نجاتها من مأزقها.

وإذ يكتمل النسق الثاني يتحقق خروج حامد ومريم من حيز الانتظار السلبي إلى حيز الاكتمال الذاتي والنضج ومن ثم دخولهما في حيز المجابهة، ومقاومة العوائق التي تعترض نضجهما وتغلبهما على هذه العوائق. فيبدأ النسق الثالث بالتشكل خاصة أن حامد لم يقتل الاسرائيلي بعد وللاسرائيلي رفاق، امتداد داخل الأرض، النسق الثالث: الأمل. الانتظار الإيجابي الفاعل المتحرك نحو صدر الأرض ويتألف من حركة واحدة: الطفل (حامد) - الاسرائيلي.

في أرضية تخلصت نهائياً من الخيانة وتوصلت إلى قناعة ذاتية بأهمية الخصوبة والمجابهة، سيولد الطفل وقد تخلص نهائياً من الضياع الذي سيطر على أهله سابقاً، فهو لن يحتار ولن يتردد، سيشكل امتداداً لحامد (الذي يحمل اسمه) في مجابهة امتداد الاسرائيلي، وهو إذ يشب سيشب على محبة الصحراء (حمله اسم حامد) بينما يدق الزمن بعنف معلناً قرب مجيء الفعل أو موعد العودة بإصرار لا يرحم.

٣ - حركية الرواية:

تنفتح الرواية مع انتهاء الحالة السكونية - حالة اللافعل، مع تقدم حامد في الصحراء متسائلاً عن حقيقةمشكلته، فتبدأ من المكان الإيجابي لتنتهي في الزمن الإيجابي، وما بين تلك البداية وهذه النهاية يتطور الفعل بقسميه الذاتي والخارجي فيقترب حامد من سالم وتقترب مريم من الطفل وتبشر الرواية بمولود جديد، بفعل آت ليكتسح الظلام المخيم كما تكتسح أنوار الفجر الظلام المنتشر. وهي في حركيتها تهمل الزمن إهمالاً تاماً وتلاحق تطور الحدث فتبدأ من نقطة وسطية هي في حقيقة ذاتها توأم للمأساة الأولى الأساسية.

١) التشرد - الفراق انه تفسخ علاقة الإنسان وإرغامه على التشرد ومفارقة عالمه الخاص في علاقة قسرية وغير متكافئة. امتلاك زكريا لمريم هو خديعة وليس زواجاً. إنه تعهير تماماً كما أن امتلاك العدو للأرض ليس عودة إلى الوطن وانما احتلال.

٢) المأساة لماذا؟ إنها تلمس الجرح، ومحاولة اكتشاف حقيقة الاصابة وأبعادها: الحبيبة بين براثن الذئب. وهي بنفسها دلفت إليه مما يكشف عن خلل في جسد الحبيبة نفسها وعن خلل في جسد العاشق، فلماذا حدثت المأساة؟ لماذا حدث ما حدث؟ من المسوول؟

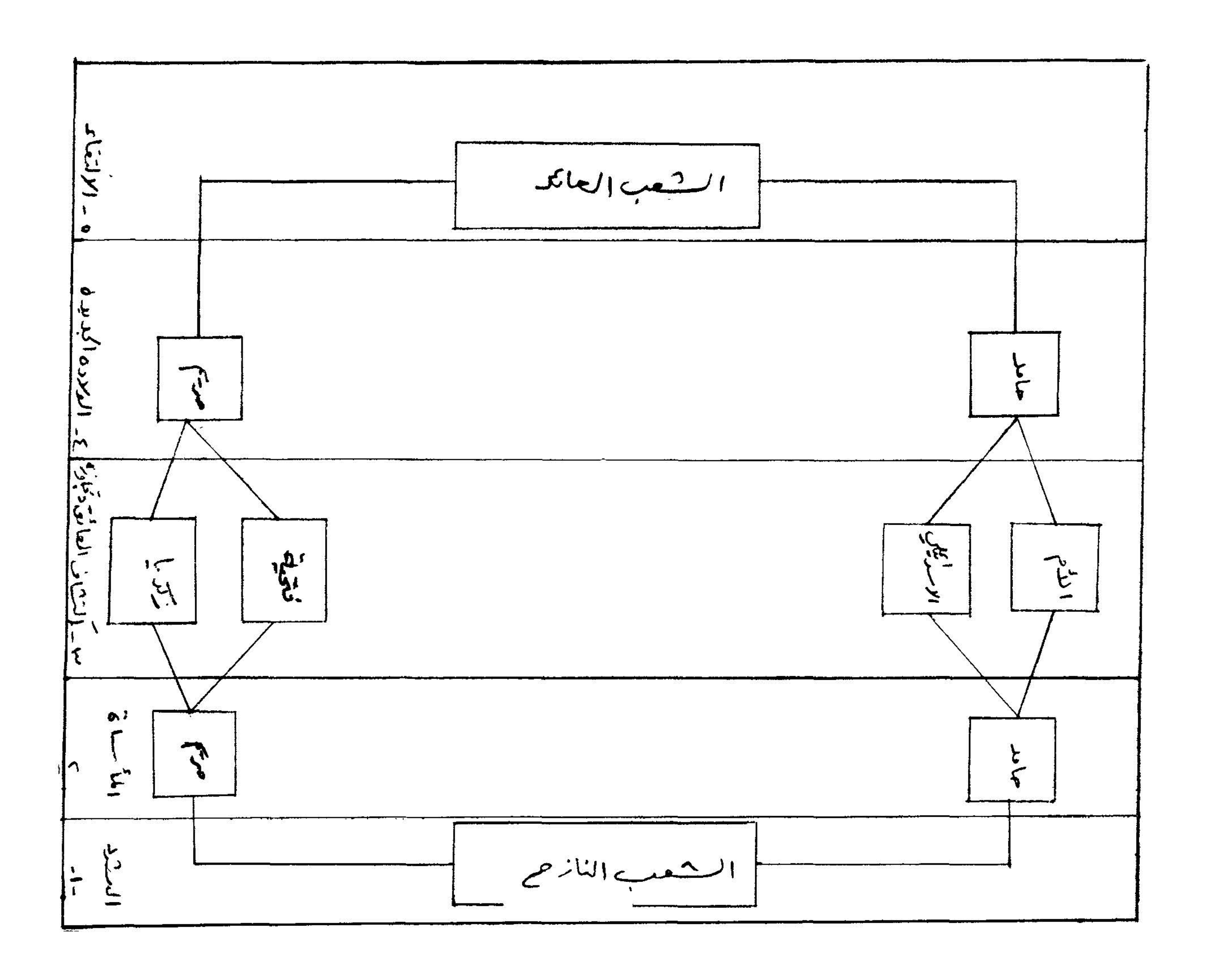
٣) اكتشاف العائق وتجاوزه:

عند تلمس الإصابة والامعان في تاريخيتها تتوضح الرؤية وتظهر المسؤولية ونوعية العائق الذي يحول دون إلغاءالمأساة؟ وبالتالي تصحيح الوجود. ويتحول السؤال الأساسي إلى متى نعود إلى أرضنا؟ بدلاً من «لو كانت أمي هنا» كيف نعود؟ ماذا علينا أن نفعل لنؤمن هذه العودة؟ وإذ تكتشف العوائق (الخيانة - الثقافة الانهزامية) ضرورة المجابهة ومقاتلة الاسرائيلي هي بديهة الآن والطريق إلى الوطن أكثر وضوحاً ورسوخاً.

٤) الولادة الجديدة:

بعد تجاوز مجموعة العوائق، تتم ولادة جديدة مختلفة كلية، هذه الولادة التي حققت إنجازين كبيرين: الارضية الصلبة وقرار المواجهة. تشكل الخطوة الأولى نحو نهاية المأساة. الولادة الجديدة هي الأمل الذي بدأ ينمو.

٥) الالتقاء. هي نهاية المأساة المنتظرة بعد أن تأمنت كافة الشروط اللازمة لتحقيق العودة: الرجولة، الخصوبة، المجابهة.



٥- في جدلية العلاقة الروائية

في رواية «ما تبقى لكم» نجد كافة البنى تصب في النقطة نفسها مؤمنة تناسقاً كبيراً بين مختلف المستويات في سبيل الوصول إلى الهدف الذي تود الرواية أن تصل إليه. فمنذ العنوان «ما تبقى لكم» تطالعنا «ما» وهي إن كانت ذات بعد محدد باستعمالها إلا أنها ستظل حاملة بعض الملامح من استعمالاتها الثانية التي تخصب استعمالها وتظهر أهمية اختيارها وتبرره:

ما: اسم موصول
اسم استفهام
نكرة تامة بمعنى شيء
اداة نفي
من أخوات ليس

وهكذا يتركنا العنوان أو بالأحرى ينفتح الباب، للاسئلة، للمشكلة، على مصراعيه ويتركنا ندلف وحيدين، بعنف وبدون مواربة، ما تبقى لكم، ما تبقى لنا. وفي اختيار الشخصيات نلمح أيضاً هذا التوجه نحو الهدف الروائي الفني.

١) مريم: مؤنث حقيقي بدون علامة تأنيث
٢) حامد: مذكر حقيقي.
٣) زكريا: مذكر حقيقي ولكنه ينتهي بعلامة تأنيث
٤) الساعة: مؤنث مجازي بعلامة تأنيث
٥) الصحراء: مؤنث مجازي بعلامة تأنيث

صفة المؤنث غالبة على الشخصيات: ٣ من أصل خمسة + علامة تأنيث واحدة. صفة المؤنث الغالبة، بكل ما توحيه الأنوثة من أبعاد رمزية (خصوبة - وطن - وعد) كما أن إحدى الشخصيات (مريم) مؤنث حقيقي بدون علامة تأنيث أو بعبارة أخرى بعلامة تذكير، الانثى تتضمن ذكورة ما، حاملة لرجولة آتية.

وفي آلية التداعيات نلمح عنصراً مهماً هو انسياب التداعيات على امتداد الرواية بشكل يجعل منها حديثاً متصلاً يجسد الابعاد المتعددة للشخصية الواحدة فإذا كانت قصص الجن مثلاً تسطح الشخصية وتحولها إلى بعد واحد، فالشرير يبقى شريراً دائماً والطيب طيباً دائماً فإن ذلك

أسلوب خاص بهذا النوع وله دوافعه، بينما الشخصية البشرية تمتلك عدة ملامح وأحياناً تكون هذه الملامح متناقضة، وهكذا في الوقت الذي تتحدث هذه الرواية عن عدة شخصيات فإنها قد تعني شخصية واحدة ممزقة بين دوافعها البطولية والانهزامية والفردية والجماعية، كما أنها قد تعني عدة شخصيات فردية لشخصية واحدة جامعة هي الشخصية الفلسطينية وتؤكد ذلك عدة قرائن: السكين في يد مريم وفي يد حامد، الوصول إلى قرارات يقوم بعضها على أساس البعض الآخر، ماهية التداعيات.

وفي آلية التداعيات هذه، نلمح تداعي لجميع الشخصيات. ما عدا زكريا، زكريا المجرد من البطولة ثم من الشرف والرجولة، زكريا المتهم بالخيانة والنتانة لم يمنح حق الكلام مرة واحدة، وبالعكس فإن الكلام الذي في تداعيات مريم هو تأكيد لإتهامه. وإذا كان كل كلام هو فرصة تتاح لصاحبه للدفاع عن نفسه فإن الرواية لم تمنحه حق الكلام (بصوته) مرة واحدة، وهي إذ تصل إلى هذا الحرمان فإنها تصل إلى حكمها الصارم والنهائي في إتهامها له وقتله. زكريا رمل خبيث قلعُهُ ضروري لمتابعة الطريق وقلع الرمل الخبيث الأكبر.

وفي العلاقات الثنائية بين هذه الشخصيات نصل أيضاً إلى نقطة تمركز الرواية:

	مريم	حامد	المعركه
زكريا	+	—	—
الساعه	+	—	—
الصحراء	—	+	—
النتيجه الفردية	—	+	—
الوضع الجماعي	—		—
المحصله النهائيه	+		

٦) رسالة البنية: نستطيع أن نلتقط بعض الملامح التي تحملها البنية بين طياتها الفنية الخصبة دون أن ندعي حصرها:

١ - الأرض عرض. بل هي العرض الأهم، ومتى سلبت دخلنا في حالة من الطفولة العميقة والعقم، حالة من العجز لا نخرج منها، لا نستعيد رجولتنا إلا بمقدار تحركنا في سبيل استعادة الأرض. وهذه الأرض كالعرض لا تقبل المساومة ولا التجاذب، فواحد هو الزوج، واحد من يفوز بها (تؤكد الصحراء أن رجلاً واحداً يجب أن يبقى حياً)

٢ - يرتبط التحرر الخارجي بالتحرر الداخلي ومحاربة العدو تقتضي أولاً قتل الخائن - العدو الداخلي (قتل زكريا)

٣ - إعلان عقم الثقافة الماضية وضرورة إبادتها (طريقة قتل زكريا المعلم) وتأسيس ثقافة جديدة (الحفاظ على الطفل)

٤ - هذه الثقافة ليست غريبة تماماً بل هي بنت الثقافة المقتولة (الطفل ابن زكريا) ولكنها ليست تكراراً لها ولا امتدادا. انها تنبثق منها وتستقل عنها وتتناقض مع تكرارها.

٥ - العمل الفدائي هو الطريق إلى التحرير (ملابسات إلتقاء حامد بالاسرائيلي وطريقة مهاجمته) توجُّه حامد في تطوره نحو سالم.

٦ - هذا العدو الاسرائيلي ليس رهيباً. ومن السهل التغلب عليه بعد تحقيق الشروط السابقة.

١) في تربة البنية الفنية وشروطها

إذا كانت الرواية قد تشكلت ضمن هذا الإطار وتحركت عناصرها ضمن هذه الحدود والتحولات فإن من الأهمية التساؤل حول سبب تكون هذه البنية على هذا النسق أو ما هي الوضعية التي حتمت نشوءها

إذا تتبعنا هذه البنية كمرحلة أولى في أدب غسان كنفاني، وجدنا جذوراً لها في روايته «رجال في الشمس» حيث نرى مأساة ثلاثة فلسطينين يموتون دون أن يقرعوا جدران الخزان. «ما تبقى لكم» تأتي كجواب على هذا السؤال: لماذا لم يقرعوا جدران الخزان؟ لماذا هذه المأساة؟ لماذا السؤال الأول الذي يتممه السؤال التالي ما العمل؟ ويأتي الجواب كنور يضيء آخر الليل، حتمية المجابهة التي تتوضح مع بداية النهار الذي يبدد الظلمة.

هذه البنية الروائية هي بلا شك وليدة بنية اجتماعية وسياسية واقتصادية أفرزتها. وهي إذ تنغرس عميقاً في هذه التربة متأثرة بها إلى حد بعيد وطامحة إلى التأثير فيها إلى حد أبعد. رواية غسان كنفاني في قلب الطروحات السياسية التقدمية والتطلعات الثقافية والاجتماعية. إنها في قلب الانتفاضة العربية التي تهدف إلى خلق الإنسان العربي الحديث والوقوف به على قدميه واكتسابه الرجولة. وهي إذ تشعر بوطأة التفتت في الصف العربي يذهب إلى حد إدانته (إذ يقول زكريا: عليه أولاً أن - يجتاز حدودنا ثم عليه أن يجتاز حدودهم ثم حدود الاردن وبين هذه الميتات الاربع...) وهو في زمن مبكر وسابق على حرب الـ ٦٧ يكتشف أهمية العمل الفدائي وأهمية قتل العدو الداخلي الذي يعمل على جعل الأرض العربية والامة العربية مجرد عاهرة معبر للذة، عاقر وعقيم بينما هي تواقة إلى الفعل ملانة بالخصب.

وهو لا يردد هذه الطروحات. يسقطها إسقاطاً على هلوسات الأنا المحتمية ببعض المفاهيم التقدمية. بل على العكس نجد أن القرارات التي توصلت إليها الرواية نابعة منها. من تطورها وتصاعدها، وهو يغنيها إذ لا يجعل منها خياراً وانما حتمية لا بد أن نصل إليها عبر بنية فنية تبقى شديدة الخصوبة وتغيِّر من قبضة اليد التي تود حصرها في زاوية ضيقة وهي تبرهن عن رؤية حادة برهنت الأحداث التي تلت مقدار صدقها ودقتها.

إن الالتزام السياسي عند غسان كنفاني لم يغرس أدبه في تربته المحلية والقومية في أصالته الحضارية فحسب. بل أوصل أدبه إلى الابداع الملتزم بهموم الجماهير وتطلعاتها المستقبلية، وحمله على الوقوف إلى جانب هذه الجماهير ومساعدتها على قراءة العمل الأدبي. وهو يشير في المقدمة الوجيزة إلى كيفية هذه القراءة بالرغم من تخوفه أن يؤدي ذلك التسهيل إلى تشويه النص وبذلك يكشف بوضوح عن ضرورة مراعاة الوضع الثقافي للجماهير العربية الناشئة والبدء من القاعدة التي نقف عليها.

قصيدتان

شاكر لعيبي

– ١ –

حالة حب

الوردة كانت في مفرقها ،
الوردة كانت في كفي تترنح ،
هل كنت الثملان ولا أدري
في الحانة كنت اذن أم في الحقل ؟
أتظن بأن هاجمني الاسف المر كوعل مسحور
فتدافعت بنفسي وضججت بها ؟
كيف تبعت الغصن الى شوكته ؟
وخرجت من العنقاء لادخل بيضتها ؟
أتظن الوردة كانت تتقرفص قرب النبع ،
ووحدي كنت أطيح من الغصن الى العشب ،
وكان الطير حليفي وخليقا كنت بمثلي ؟
كيف اقترفت عيناها جسدي
احتملت كفاها ألمي
كيف اختبأت مثل القطة في قلبي
وانشقت نصفين . لعل هلالين . علي وآخر في يدها
الحان أنا الان أم الحقل .
هل صرت نباتا أتفرع فيها ؟
سأجس زلالا وأقول هنا كانت
سألمس جلالا وأقول هي .
سأمسك نهرا وأقول انطلقت مني
وسألمس مرمرة وأقول صبابتها ...
لست اذن وحدي
الوردة في مفرقها
والمرأة في قلبي .

١٧–١٢–١٩٧٨

●

– ٢ –

منزل للعائلة الجديد
عائلة المنزل الجديد

استرح من عناء التجول يا زهرة العائلة
استرح يا فتى الامسيات من الخائبين ،
ومن حرفة للطريق وما يبتغيه الكسالى ،
استرح يا صديقي ونم في ضياء الممر الرطيب
فليست بنافعة صرخات الجنون
ولا الاصدقاء الذين ينامون في اخر الليل فوق الموائد،
والجائلون على ربة الروح كي يقتلوها
ونم قرب نافذة في هواء خفيف
على دفتر ناعم أبيض الكتابة
أنت لا تبتغي غير مشتبك للغصون
وأفقا صغيرا لهذي الغرابة

لعل الطفولة حلت به
ولعل الرضى حل بالعائلة
لم يكن منزلا
كان يسكن مقصورة في سفينة
تتقرفص في أخريات البيوت ،
الغيوم تلامس أطرافها
وتغني على الشرفات العصافير ،
يخفق ثوب الصغيرة في الريح
يمسك أخوانه اليافعون بدفتها
ثم يلقي أبوه الشباك القديمة في الماء ،
تنسج في وحدة أمه عشبة في المخدة ،
ان الرضى طارد العائلة
والمخبِّر طارد أبناءها
من يسلح هذا الفتى بسماء جليلة
من يثبته في الحجارة
الصغار تعشوا وناموا
وجاء الاقارب في راية
تحتها يكذبون على بعضهم
ووحيدا يشم الحديقة
منزل قد تأنق في دقة
وانزوى في الظلام
هادئا كالحقيقة .

بغداد

كلمة في المياه الراكدة

قصة قصيرة

رفيف فتوح

الآن حين فاجأني وجهه، ذاك الذي أحببت، أريد أن أعترف. القضبان والصمت والرأس إلى أسفل والعينان..
نقطتان على السطر.
الآن حين رأيت وجهه.
لقد ذهب كل شيء، النظرات وفناجين القهوة والضحكة الطويلة والأصابع بعضها على بعض.
كلمات وحب.
أجلس وحيدة أفكر، لم أستطع أبداً أن أخربش صورة للرجل، أريد أن أحبه ولم أحلم.
حين أغمض عينيّ.
أعانق الكتاب وأقف، وحيدة في زاوية الملعب، حائطان وأنا والفتيات يتهامسن والنظرات خارج القضبان الحديدية، هناك حيث الألعاب الخشنة ونظرات الصبيان والضجيج الذي يملأ الفضاء.
- هلا
وتأخذني هيفاء إلى تحت شجرة التوت الخضراء.
- جاك يحبك وهذه الرسالة...
وألمح شيئاً بين يديها فاتركها وأمشي.
تشدني إليها بقوة.
- لماذا أنت هكذا؟ إنه يحبك وميسور، وهذه الرسالة..
أركض إلى الزاوية، حائطان وأنا والفتيات يتهامسن، برية، كأني قطعة برية ولا أبتسم.
أحاول أن أفهم لماذا فعلتُ هذا؟ ألأنّ اسمه جاك وليس محمداً؟ أنظر إلى هيفاء، لم أستطع أبداً أن أخربش صورة لصبي أريد أن أحبه ولم أحلم حين أغمض عيني

تركت عيني تذهبان خلسة إليه، في الصف ونحن نودع باب المدرسة الأخضر وفي (الأوتوكار) وأنا ألوح بيدي وأقول (باي) ويوم لا أراه أركض إلى هيفاء لاهثة:
- أين جميل العائلة الميسورة؟
تقلب شفتيها
- هل تحبينه؟
- لا.. أطمئن على الذي يحبني.
- لم يأت.. هل أعطيك رقم تلفونه؟
- هو عندي.
وأمشي..
أحسها ورائي، تضع يدها على كتفي وتهمس:
- لماذا أنت هكذا؟ تحبينه نعم أم لا؟
- لا أعرف
(وكنت حقاً لا أعرف)
- كيف؟ ألا يخفق قلبك حين يمر؟
- لا.
وأبتعد: أسأل نفسي ما هو الحب؟ قلب يخفق، وجه، عينان. إثنان = واحد، واحد = إثنان، أي شيء هو هذا الحب؟ جسدان، يدان، كلمات، رفقة درب؟ ولا أعرف.

* * *

لو أظل في المدرسة، ليل نهار، حين تشتعل الشمس وساعة ينفجر لون الكاردينيا، أنام على المقاعد وأصحو مع رنين الجرس، لا أروم الذهاب إلى البيت، العيون المنتظرة والصمت. حين يطالعني وجه والدي، أرمي التحية ورأساً إلى غرفتي.
هل أحبها؟

كل يوم أطرح السؤال!

هل أكرهها؟

زواج وطلاق ثم زواج، أبواب وعتاب لا ينتهي، العمر الذي مضى، لو أبقى في المدرسة، كل يدخل إلى غرفته يغلق الباب وأنا، أدور مثل قطة وحيدة، أنتظر من يخرج قبل، وجوه وضجر وثلج. لو أني وحدي. لو أنها من دوني.

أنام داخل بقعة الضوء وأحلم. وجاك؟

أسبوع لم أره.

أعترف أني أفتقده، حين يسرح بصري إلى المقعد وأجده فارغاً (كل الأمكنة الفارغة كانت وما زالت تثير فيّ الإحساس بأنه كان هناك شخص ومشى!

هل أحبه؟

حين أفكر، أنتظر من يخرج قبل، زواج وطلاق ثم زواج.

لو أني وحدي.

أي شيء هو هذا الحب؟

حين يسرح بصري..

أن هناك شخصاً ومشى

* * *

صبي أسمر وفتاة، شعر أشقر وعينان سوداوان، يده على يدي، أصابع داخل أصابع، أعرف أنه يريدني وأنا دائماً إلى جانبه، أسمع صوته، أتأمل وجهه وعينيه وكل انفعالات جسده، أعرف أنه يريدني، حين ترى عيناي عينيه أعرف أنه يريدني، ولكن هل يدري أني مسلمة وأبي يدعى محمداً وأخي لن يكون إلا زياداً أو طارقاً أو محموداً؟

أخذني عند والدته.

- هلا

وغمرتني.

- يحدثني جاك كثيراً عنك، أخاف أن يكون مغرماً بك؟

قالتها بالفرنسية. وأرد بنصف ابتسامة. ويجيب جاك:

- هلا زعيمتنا في اللغة العربية

- والفرنسية؟

قلت:

- أنا نتاج المدارس الوطنية.

زمت شفتيها وأشارت:

- وهذا الشعر الأشقر كيف؟

كانت المرة الأولى التي أرى فيها «الأشرفية» فيللات وشوارع وصمت. أحببت نظافة الطرقات والهدوء، وتضايقت من كل هذا الصمت، أحسست بالخوف، بأني وحدي أسير أنا وصوت الإسفلت، كأني من بلدٍ آخر، كأني في بلدٍ آخر، بيروت غير التي على شاطىء البحر.

وقلت:

- هذا الصمت.

أجاب:

- ألا يعجبك؟

- إنه يخيف.

- كيف؟ لا أفهمك..

- إني ضجة الحياة؟

- أنا أحب الهدوء

- ولكن هذا صمت ثقيل.

- وما الفرق؟

- إنه الموت.

- لا أفهمك، كل من عرفت تمنى غرفة في الأشرفية وأنت!

- كأني في بلدٍ آخر، بيروت غير التي أعرفها!

- إن الأشرفية، لا تختلف عن الحمراء وفردان والروشة.

- كيف؟

- أين تسكنين؟

- في الظريف.

- على الصنائع.

- الصنائع إلى الجانب الآخر، أنا من الظريف، زواريب وعربات وأولاد في الشوارع.

- هلا. هل أستطيع الذهاب إلى بيتكم؟ أود أن أساعدك في اللغة الفرنسية.

- حقاً.

- ألا يمانع أهلك؟

- أبداً، نحن نقول «من تعلم لغة قوم أمن شرهم».

- وأنت؟

- أريد أن آمن شر العالم.

* * *

يذهب ويأتي، يحمل لي قبضة ياسمين، أحمل له ابتسامة طويلة، يسألني عن الزواج؟ أسأله عن العالم.

يحدثني عن بيت في المتن وشجر الحور والشتاء من خلف الزجاج والضباب الناعم.

أسأله عن العالم، عن رغبتي في أن أخرج إلى العالم، كل العالم.

يمسك يدي.

- والزواج؟

أرفع حاجبي وأصمت.

أحب أن أكون إلى جانبه. يد قوية ومتماسكة تمرجح يدي وتثرثر، وحين تمطر نقف تحت سقوف المخازن، نضحك من المارة ونتبادل الشد على اليد، يد قوية ومتماسكة، أن أكون إلى جانبه لأني أريد أن أكون إلى جانبه.

- والزواج؟

أرد السؤال:

- والزواج؟

- أنا وأنت إلى الأبد. أودعك بقبلة، وأرى عينيك خلف الزجاج تنتظرانني، زواجاً مارونياً لا رجعة عنه.
- وإذا اختلفنا؟
- عليك أن تكوني أمرأة مطيعة.
- وإذا كنت على خطأ؟
- تغفرين.
- وإذا كان الخطأ كبيراً؟
- تصبرين.
- وإذا نفد الصبر؟
- تريدين زواجاً آخر؟
- أريد زواجاً معقولاً..
- نذهب إلى قبرص، زواجاً علمانياً بعيداً عن المسيحية والإسلام وكل الأديان التي أنزلت.
- وحين تحط الطائرة على أرض لبنان يتحول الزواج العلماني إلى زواج طائفي ونكون مثل الذي لم يذهب إلى قبرص ولم يخرج من بيروت.
- كيف؟ تكونين زوجتي والعقد شاهد على ذلك.
- ولحظة يهبط طفلي الأول أقرأ على هويته: المذهب مسيحي.
- بإمكان الطفل أن يختار ما يريد. المسيحية. الإسلام..
- تريدين أن أترك له دينين ودفعة واحدة؟
- ماذا أفعل؟
أقول مازحة:
- لماذا لا تعتنق الإسلام؟
- الإسلام!
- الإسلام.
- كيف؟ إنك تضعين سداً في وجه طموحي.
- كيف؟
- كيف! أنت تعرفين الدولة وفرص العمل و.. ثم كيف تريدينني أن أعتنق الإسلام في الوقت الذي ترفضين أنت فيه اعتناق المسيحية؟
- أنا لا أريدك أن تعتنق الإسلام ولا أود أن أعتنق المسيحية ولا أحب لطفلي أن يختار بينهما.
- نتزوج وبعد ذلك.
- يقبل أحدنا الآخر، وبعد ذلك..
- متعصبة.
- أنا لا أحب أن أرمم ورقة من هنا وحجراً من هناك، أريد لطفلي أن ينتمي إلى وطن لا إلى طائفة. الى وطن حقيقي

* * *

يأتي ويذهب، ويحمل لي صمتاً ثقيلاً، أحمل له تساؤلاً، علامة استفهام وسع وجهه.

يحكي عن الغرب المزدهر.
أحكي عن (أبي ذر)
يبدي اعجابه بحضارة الرجل الأبيض.
أبدي اعجابي بثورة الزنج والثوار الفلسطينيين.
أعرف أنه يريدني، صرت أعرف كيف يريدني، ظلاً تحت ظله، شعر أشقر يغمره ويمشي، بيت في المتن وشجر الحور والشتاء من خلف الزجاج.
أسأله عن العالم، البلاد الغريبة والبعيدة، يد واحدة ومتماسكة نمرجحها ونقف، أريد أن أكون إلى جانبه، أن يكون إلى جانبي، إلى جانب البلاد إلى.. شعب واحد. حدود واحدة، أي معنى لأي مطر وأنت تنظر من خلف الزجاج؟

* * *

صبي أسمر وفتاة، عينان وشعر على العينين، بعدت الزيارات، قلت. ولم يبق غير شعرة معاوية، نحيلة وواهنة، ذهب كل شيء، قبضة الياسمين والابتسامة الطويلة واليد على اليد.

بيروت ١٩٧٧

أَوأنت عبدالله ؟!

أحمد عز الدين

اقتربنا منه ،
لامسناه ،
حين تفجرت فينا الينابيع الخفية ،
لم نقل شيئا ،
ولكنا نزلنا الشارع المرصوف بالخوذات والعربات ،
نبحث عن بقايا منه ،
في صهد الحرائق ،
والدم المنساب فوق حصى الطريق ،
وتحت أحذية الجنود .

نعد أيدينا ،
نفتش في أصابعنا عن العلم الذي تتفتت الالوان فيه ،
وتستحيل خيوطه ،
بقعا ممزقة ،
على ساحات مصر .

نعد أيدينا ،
وهم بين القنابل ،
يحصدون القمح تحت جلودنا
ويطاردون أريجه ،
ببنادق الصيد العتيقة في مياه النيل ،
والساحات يخرج من حناجرها الهتاف ،
يصير فوق رؤوسنا ،
سقفا ،
من السحب الثقيلة والدخان .

أوانت عبدالله ؟!
نقتسم الرغيف الاسمر المثقوب بالرشاش ،
ثم نلم لحما دافئا .
فوق الرصيف ،
مشت عليه حوافر الخيل الثقيلة
منذ أعوام ،
ونسلم نفسنا لشقوق مصر .

أوانت عبد الله ؟!
منذ متى تركتك واقفا بملابس الميدان ،
فوق رمال سيناء البعيدة ،
والطيور تعض في دمك الذي غطى العلم ،
الان تقتسم الحواري جوعها ودموعها ،

ويعود طير أحمر المنقار من سيناء ،
يحمل اخر الشهداء ،
ملفوفا بطلقته الاخيرة ،
والجنود يعاودن الحفر ،
في جسد الجبل .

أوانت عبد الله ؟!
لا سيناء اعطتني مفاتيح الدخول الى براريها الرحيبة ،
بعدما أعطيت من دمي الثمن ،
ولا الذين استعمروا قلبي ،
وداسوا فيه ورد الحلم ،
ردوني الى أهلي . قتيلا أو بطل !

* * *

الان نقتسم الرغيف الاسمر المثقوب بالرشاش ،
ندخل في حواري مصر ،
أطفالا حفاة ،
يقذفون عساكر السلطان بالاحجار ،
يقتربون من ابائهم في الحلم ،
يحتطبون في الشجر البعيد ،
ويوقدون النار ،
في طرقات مصر ..

رومانس ...

بين نهرين ولدنـــا
فوق ارض الملكوت
كتب الحب علينـــــا
فأضـــاء الحزن في كل البيوت
بين نهرين ولـــدنـــا
بين نهرين نمـــوت

القادمون من الشوارع يحملون مفاتن الموت الجميلة
وضعوا حقائبهم على ابواب بغـــداد ،
وراحوا ينفضـــون غبار زنزاناتهم ،
ويحدقـــون بموتهم في الواجهـــات
القادمون الى المدينة من براريها ،
يحثون الخطى في موكب ،
وعلى « نيـــون » السينمات
يتجمعون ، ويقراون مراثي المدن القتيله

مدن على الصلبـــان تنزف أهلها
والكبرياء يسيـــل من فمهـــا
وتسقط من فـــم المـــوتى الاغاني

وتلفت الاعداء حين سمعت اغنيـــة
تئز ، ومن فم الفم تجمعت الاغاني
صارت صليبا آخرا
وتلفت الاعـــداء حين سمعت صوت دمائهم
يعلو ، ومن جرح لجرح
صـــارت دماؤهم صليبا آخرا
واذا رأيت ، رأيت تحت رمادها :
بيتا يواصل في المساء حريقه
قططا تعض صغارها ، وتمـــوء بحثا عن ملاجيء
كلبا يشـــم بنادقا ، ودمـــا ، ويقلب خوذة ،
صمت يرين على المكـــان
عرضا نظرت ،
فاذا المدينة حقل صلبـــان
لا ينتهي الشجن
الا مع الفجر
حتى تصير الوطن
مركبـــة تجري
عبر طريق المحن

بغـداد

نبيل ياسين

الشعر الجديد في الجزائر
بين الواقع
وآفاق المستقبل

الدكتور حسن فتح الباب

حينما قدمت في خريف سنة ١٩٧٧ للإقامة المؤقتة في جزائر الثورة لاجئاً بفكري وقلمي، سئلت - في حوار صحفي للنادي الأدبي بصحيفة الجمهورية - عن رأيي في انتاج شعرائها فأجبت أنني لا أملك المعطيات الكافية لتكوين هذا الرأي بسبب ضعف الجسور الثقافية التي تربط بين المشرق والمغرب العربيين بصفة عامة. واليوم، بعد انقضاء ثلاث سنوات في شميم عبق التراب الجزائري، وتهدج الصدر بالأنفاس الحرار حولي، والمشاركة حيناً في النشاط الثقافي، ومتابعتي كثيراً من القصائد المنشورة لشعراء هذا الموطن العربي الثائر، وتوفري على دراسة بعض ما صدر من دواوين، أحسبني قادراً على أن أقول كلمة في هذا الموضوع.

وأود أن أشير بادىء ذي بدء إلى أنني لست بالناقد المتخصص أو المحترف، وإن كانت لي دراسات ومقالات أنشرها منذ سنوات في شأن تصوري للشعر. ولكني أصدر هنا عن خبرة طويلة بفن الشعر نظرية وممارسة بصفتي منتجاً ومتذوقاً ومحللاً له في آن واحد، وعن مطالعات لكثير مما كتبه الباحثون والنقاد العرب والأجانب من شتى المدارس بقدر ما يسعف الوقت والطاقة. ومن الطبيعي أنني أنطلق من رؤية خاصة للفن الشعري، رؤية تنبع من اتجاهي الفني والأيديولوجي معاً. ومن ثم تختلف مع رؤى أخرى اختلافاً قد يبلغ حد التناقض. ومع ذلك فإني أزعم أنني أبني هذه الرؤية على حقائق أصبح معظمها مسلماً به من الكثرة الغالبة من المهتمين بالشعر نقاداً ودارسين ومن الشعراء الطليعيين في عالمنا العربي.

إن ما أقدمه إذن هو عمل متواضع وشخصي بقدر ما هو موضوعي، أي أنه تأمل يقوم على البحث العلمي والتفكير في ضوء الواقع والمتوقع والمنشود لشاعر وأديب عربي عايش الشعر في الجزائر خلال مرحلة بالغة الأهمية وحاول أن يتفهمه. وليست لديّ بالطبع نية تقديم الدروس لأحد، فقد انقضى عصر الوصاية الأبوية، وإنما هي مجموعة من الآراء والأفكار التي كونتها والتي هي أقرب إلى محاور أو رؤوس موضوعات تصلح لإدارة حوار ديمقراطي علمي حولها كم نحن في حاجة إليه في الآونة الحاضرة حتى تعطي شجرة الشعر ثمارها المأمولة.

وسوف أعرض بادىء ذي بدء للحوافز التي وجهتني إلى تحديد موضوع هذه المحاضرة، وأهم الأفكار التي أتخذها قاعدة نظرية لرؤيتي لقصيدة الشعر الجديد من حيث وظيفتها، وجذورها، وعلاقتها بالحياة وبالمجتمع وبالعالم، وحدودها، وموقعها من حركة التاريخ، وأدواتها.

لماذا الشعر الجديد؟

اخترت قصيدة الشعر الجديد في الجزائر لتكون موضوعاً لبحثي انطلاقاً من يقيني الثابت بأنه - أعني الشعر الجديد - هو شعر الحاضر وشعر المستقبل معاً. أما المستقبل البعيد، فإن كل شيء في تحول، فالماديات تؤثر في المعنويات ثم تتبادلان التأثير، بمعنى أن العلاقة جدلية، والماديات بالضرورة لا تثبت على حال. ومن ثم لا جدال في تغير مضامين المعنويات وأشكالها ومن ذلك الشعر. ولا ينفي ذلك أن هناك عناصر مشتركة بين الشعراء والفنانين بصفة عامة في كل الأزمنة والأمكنة. وهي ما نطلق عليها الحس الإنساني الذي يشكل نظرة هؤلاء المبدعين للمجتمع وللعالم. ومثل ذلك الاشتراك في الدفاع عن حقوق الإنسان في الحياة والحرية والعيش الكريم والعدالة وغير ذلك من الأهداف التي تنشدها البشرية عبر مسيرتها الطويلة المتشعبة وكفاحها المستميت في سبيل حاضر أفضل من الماضي وغد أفضل من الحاضر. ذلك قدر مشترك مقسوم بين الفنانين الكبار في كل وطن وفي كل عصر. ولكن الرؤية تختلف بالضرورة من عصر إلى عصر، لأن تلك المعاني المثالية العامة متطورة هي أيضاً. فمضمون الكفاح ضد الاستغلال وأشكال هذا الكفاح تتغير لأن القواعد المادية الأساسية تتغير، وكل فنان يعبر عن واقعه وله رؤيته المستقبلية التي يحاول من خلالها التأثير والتغيير.

فالعدالة من المبادىء الثابتة إذا نظرنا إليها بحسبانها هدفاً إنسانياً عاماً منذ الخليقة الأولى ونشوء الصراع، ولكن هذا الثبات نسبي، لأن مفهومها يتغير من عصر إلى عصر طبقاً للمراحل التاريخية التي مرت بها البشرية. فالعدالة في الفكر البرجوازي مثلا غيرها في الفكر

الاشتراكي، والحرية وغيرها من الحقوق والقيم كذلك. وعلى هذا. لا يمكن القول بأفضلية المتنبي بل المعري نفسه على شعراء عرب عصريين يعبرون عن هموم شعبهم في عالم اليوم. بل إن المفاضلة مرفوضة أصلاً، لأن كلا منهم محكوم بزمانه مهما كانت له رؤية مستقبلية، ومحكوم أيضاً بموطنه وبموقعه من هذا الموطن. وتأسيساً على ذلك، فإن كلا من العبقرية أو الخلود نسبي أيضاً نتيجة للقيد أو - على الأصح - الإطار الزماني أو المكاني. ولكنا نطلق هذه الصفة مجازاً على الذين تخطوا من زمانهم حدود واقعهم السيء وضغوطه فأسهموا في تغييره من خلال التركيز على كشف المقابح، والتبشير بميلاد العنصر النامي الجديد. والمعاونة على سرعة هذا الميلاد.

لهذه الأسباب التي تدخل في نطاق القوانين العلمية وُجد الشعر الجديد وبقي وسوف يستمر. لأنه وليد طبيعي للعصر يلبي وجوُده حاجة أساسية في نفس إنسان هذا العصر لا يشبعها الشعر القديم. فهو ضرورة على حد قول الفنان الشاعر الفرنسي كوكتو، وهو معنى يقترب - في تفسيرنا - من فحوى مقولة نقادنا القدامى «الشعر ديوان العرب». ولقد أثبت شعرنا الحديث مضموناً وشكلاً جدارته منذ كتب بدر شاكر السياب قصائده الأولى في أواخر الأربعينات. ولا يُعقل بعد تجربة نشأت كانبثاق الأمطار من السحب الثقال وانبجاس المياه من الينابيع. وبعد نضج هذه التجربة التي بلغ عمرها الآن أكثر من ثلاثين عاماً - لا يعقل أن يجيئنا اليوم من يشكك في هذا الشعر وهو ظاهرة من ظواهر العصر، ولا سيما في الوقت الذي فرض فيه نفسه لا على المستوى الوطني والإقليمي فحسب. بل على بعض المستويات العالمية. وما زال يتقدم لاقتحام المزيد من الآفاق.

ومن المؤسف حقاً أن خصوم الشعر الجديد يحاربونه بادعاءات يستغلون فيها العقيدة الدينية ويتباكون على الانتماء الوطني والقومي. ويصلون من ذلك إلى حد اتهام أصحابه بالمروق والخيانة وهم يعلمون في قرارة نفوسهم أنهم غير صادقين وإن كان هنالك من ينساقون معهم عن غير وعي وبتأثير رواسب كثيرة لم يحسن المثقفون التقدميون عرضها وشرحها وتحليلها. وفي هذه الادعاءات يقول الكاتب الجزائري الأستاذ مهدي لزوم من مقال بصحيفة الشعب منشور بتاريخ ١٣ يناير ١٩٨٠ (مسألة معارضة الجديد ومناصرة القديم هي مسألة قديمة تتجدد في البلدان المتخلفة التي لم تجد المنطلقات الأكثر فعالية في مجال اتصال الإنسان بواقعه عن طريق تراثه ومقومات شخصيته.. وإذا رجعنا إلى الماضي نجد أن فكتور هيجو يوم صدرت له «البؤساء» قامت القيامة وتساءل معاصروه من المفكرين والأدباء ومنهم فلوبير عن سبب نزوله إلى دنيا الرعاع واللصوص والمتشردين. كما أن كتابات جبران خليل جبران في زمنها مُنع تداولها في بعض البلدان العربية. وكتابات الشابي أيضاً ارتسمت حولها أكثر من علامة استفهام وتعجب... ويوم رسم الفنان الفرنسي كوربي العمال والفلاحين في وضع يمكنك أن تشتم العرق من أجسادهم مُنعت أعماله من صالون الخريف الذي كانت تقيمه باريس سنوياً.. ومرت الأيام وكشف التاريخ أن هذه الكتابات والأعمال تدخل في إطار الإبداع وليس في دائرة «البدع»).

ويمضي الكاتب في استدلاله فيقول: (لا شك في أن لكل متعلم هذه الخلفية التاريخية. فكيف تكون له الشجاعة الكافية للدخول في نقاش يفتقد إلى الأسس والموضوعية التاريخية؟!. والطريف في الأمر أن العجز في التوصل إلى فهم العصر يلبس عادة ذلك اللباس الفضفاض المنسوج من خيوط القومية، والوطنية، والشخصية، والسلفية. وغيرها، واللعب على العطف العميق على الأمة يساعد «المتقاعدين» ومن خلّفهم الزمن. على الاستمرارية في حمل لواء لا شيء وراءه سوى المصلحة الشخصية وحب الذات.

ونحن اليوم في عصر هو غير عصر الخليل، وبين العصرين ذهبت أجيال وجاءت أجيال. والتطور الطبيعي للأمة يقتضي التفرد بالصورة التي تمثل بصمات الجيل وتميزه عن غيره من الأعمال.. والشيء الذي نلاحظه هو أن الشاعر العربي لم يذهب بعيداً في تطوير العروض إذا علمنا أنه لم يتجاوز تنوع التفعيلة التي هي قانون تركة الخليل. فماذا لو أن شاعراً تجاوز هذا العروض إلى ابتكار موسيقي جديدة للشعر؟).

أقول إن خصوم الشعر الحر يتهمون أصحابه بالمروق عن الدين والقومية مستعدين عليهم بذلك السلطات والجماهير وهم يعلمون أنهم مفترون. فمن الذي يحمل من الشعراء هموم الأمة العربية الآن؟ من الصوت المميز المعبر عن الجرح الفلسطيني وعن بطولات المقاومة في الضفة الغربية وفي الجنوب اللبناني وعن مجد الشهداء؟ من يكشف الزيف والقبح والعار في مستنقع النظام المصري المرتد؟ من الذي يرصد ويعجل بالمخاض الذي يعيشه الآن العالم الثالث والفئات الكادحة في كل مكان؟ ومن الذي يتغنى بالإنسان الجديد على مشارف الأفق؟

إن الكثرة الغالبية والأقوى تأثيراً من هؤلاء الشعراء هم الذين كتبوا ويكتبون القصيدة الجديدة نسيجاً وشكلاً ومحتوى. إنهم السياب وبلند الحيدري وسعدي يوسف والبياتي ومحمود درويش وسميح القاسم ومحمد علي شمس الدين شاعر الجنوب اللبناني وعلي كنعان ونزار قباني في بعض قصائده ورفاقهم في الوطن العربي - أيمكن أن يدرج هؤلاء جميعاً مع أعداء العروبة والإسلام وهم أشد أبناء العرب حرباً على أعداء العروبة والإسلام: الامبريالية والصهيونية والعنصرية والرجعية، وإذا كانوا كذلك فمن هم الموالون إذن؟ إن التبرير الوحيد لادعاءات خصوم الشعر الحر هو أن شعراء القصيدة الجديدة يؤمنون بالاشتراكية، وأن «المدعين العموميين» يرون الاشتراكيين أعداء للدنيا والدين وجواسيس للاستعماريين القدامى والجدد وللاسرائيليين!

أقول للإخوة المسلطين سيف الاتهام القاتل: لو كان أبو تمام أو ابن الرومي حيا بيننا اليوم لكتب قصيدته شعراً جديداً. لقد جدد كلاهما في أسلوبه الفني، أما احتفاظها بالإطار التقليدي المتوارث فلأن المسافة بينهما وبين ذلك الشعر العمودي كانت قصيرة كذلك، فإن شعرنا الجديد - حين تجاوز هذا الإطار بعد أكثر من ثلاثة عشر قرناً تطور فيها التاريخ الإنساني - لم يبدأ من فراغ وإنما سبقته تجارب في التجديد من حيث القالب نجدها عند أصحاب الموشحات الأندلسية ثم عند بعض الأدباء الرومانسيين الأوائل في مصر ونخص منهم محمد فريد أبو حديد وعلي أحمد باكثير اللذين عدلا عن النظام الخليلي واكتفيا بوحدة التفعيلة كما يبدو في بعض مشاهد أو مقطوعات من المسرحيات التي ترجمها أبو حديد عن شكسبير.

إن الفرقعة الهائلة التي أصابت سقف الكون وأرضه في الحرب العالمية الثانية قد غيرت جُلّ المفاهيم والموازين السائدة، ونشأ عالم جديد استحدث له مضامين وأشكالاً تناسبه بعد أن تداعى عالم ما قبل الحرب، وعصرنا الراهن يتسم بحضارة جد متميزة ومتطورة في العلوم والفنون والآداب والفلسفات لها رؤاها وإيقاعها الخاص، فلينظروا إلى فن المعمار والبناء... إلى الموسيقى إلى الرسم وغيره من الفنون التشكيلية وإلى التصوير السينمائي والإخراج المسرحي والقصة بأنواعها والرواية والمسرحية... لقد تغيرت جميعاً.

لوحة الجرونيكا التي أبدعها بيكاسو مصوراً مأساة الإنسان والحضارة في الحرب وبشاعة الطغيان من خلال أسلوبه السيريالي المتفرد

مفجّراً حتى العمق حزن المتلقى لمنظر الدمار الفظيع الذي صبته طائرات النازية الهتلرية المتعاونة مع دكتاتورية فرانكو أثناء الحرب الأهلية الأسبانية ١٩٣٦ - ١٩٣٩ على قرية جرونيكا الأسبانية الآمنة الوادعة فلم تبق عليها دياراً. ألم تكن هذه اللوحة تمثل انقلاباً في الأسلوب التشكيلي المتبع منذ عدة قرون؟ ومع ذلك هل ينكر أحد أنها من أعظم الأعمال الفنية على مدار تاريخ الفنون وتعدد مدارسه؟ كذلك لوحات سلفادور دالي تكاد تكون عند النظرة الأولى مبتوتة الصلة بما قبلها في مجال التدرج الفني التشكيلي، ومع ذلك هل ينكر أحد قدرها في الأعمال الإبداعية؟! إن السيريالية عنده وعند بيكاسو لم تكن عبثاً وقد انبثقت من واقع الإنسان والعالم في أوربا بعد الحرب العالمية حينما وجد ذلك الإنسان أن تلك الحضارة الغربية بكل عظمتها وإنجازاتها لم تستطع أن توفر له حتى أبسط الحقوق وهو حق الحياة، وإن وإنجازاتها لم تستطع أن توفر له حتى أبسط الحقوق وهو حق الحياة، وإن تلفظ الباطل من أحشائها. فإذا كان الواقع كذلك فلا بد من نظرة أخرى، نظرة فوق هذا الواقع الذي سقط كله تحت عجلات الحرب، فكانت السيريالية وكان فنانوها، وكان أن أعطى ذلك المذهب قطرات ندية لروح الإنسان الظامىء.

فإذا أتينا إلى العلوم الإنسانية وجدنا أن ثمة تحولات مدهشة أصبح مسلماً بها، وقد أعانتنا على كشف الكثير من خبايا النفس البشرية. فليس عبثاً هنا أيضاً ولا شططاً أن يدخل أسلوب «تيار الوعي» - الذي كشف عنه فرويد - في الرواية والقصة والسينما وفي الشعر. إن العالم كله في تحول وهل يمكن القول إن مفهوم السلام نفسه في عصرنا أو مفهوم الحرب هو مفهومه في القرن الماضي فقط، فكيف بالقرون الأولى؟ إن إيقاع عصرنا جد متميز ومختلف عن جميع العصور، مثلما يختلف كل عصر عما قبله. والتغيرات النوعية في بنية عصرنا هذا تتطلب تغيرات وتحولات في وسائل التعبير عنه حتى تتكيف معه فنستطيع العيش. فالثورة العلمية هي الوجه الأول لعصرنا، أما الوجه الآخر فتمثله قوى الثورة على مختلف المستويات الإنسانية، ابتداءً من الثورات الاجتماعية ومحاولات تغيير النظم السياسية والاقتصادية، وانتهاءً بالثورات في الفكر والعلوم الإنسانية والفنون.

إنه التجدد الذي تتجمد الحياة دونه وتقف عجلتها. والتجدد لا يحدث التطور الا من خلال محاولات ومغامرات لأصحابها فضل الإرادة، إرادة الكشف عن المجهول، فربما كان الأفضل، إرادة تغيير الواقع الذي لا مفر من تكلّسه وتعفنه إذا لم تصب في جداوله مياه جديدة فإذا أخفق هؤلاء الرواد فلا ضير، فقد ينجح آخرون ويشقون طريقاً أكثر تمهيداً للمسيرة. فلماذا نقف في وجه المحاولات الكاشفة طالما كان الحافز عليها الرغبة في الإبداع أو الخلق الذاتي وبالتالي خدمة الإنسانية؟ خطوة تتعثر وأخرى تتقدم، والمحصلة النهائية هي التقدم بعد الانحرافات والتذبذبات.

وهنالك مشكلة كامنة في فهم التقليديين للشعر، فهم ما زالوا غير مدركين اولا يريدون أن يدركوا أن مفاهيم الثقافة والأدب والفنون وهي وسائل تحريك الوعي الإنساني قد انتقلت إلى حقول جديدة طالما أن كل شيء حولنا يتغير ويتحول بسرعة. فلم تعد القوالب والأطر والصِّيَغ القديمة المتوافرة بالأدوات القادرة على استيعاب هذه المتغيرات وبالتالي هضمها حتى تساير روح العصر ثم تنطلق منه إلى عالم جديد. والشعر الجديد هو الأداة المطروحة لملء الفراغ وتقديم البديل المناسب، وهو قد أثبت قدرته وفاعليته في التعبير عن الواقع وفي تكوين الأفق المستقبلي.

وحين يقول قائل: إن القصيدة العمودية يمكن أن تستوعب كل تحولات العصر اجتماعياً ونفسياً نجيب بأن الشكل والمضمون وحدة واحدة، بمعنى أن المضمون يتخذ شكله الموائم، ومن ثم يختلف الثاني بالضرورة إذا اختلف الأول. والدليل على ذلك أن الشعر العمودي في كثرته الغالبة يبدو في الوقت الراهن بين سائر الفنون وخاصة القولية كما لو كان كائناً غريباً أتى من كوكب آخر، ويختلف عن المخلوقات العصرية. فقيمته الحقيقية أنه جزء عزيز من تراثنا يجب أن يحافظ عليه، ولكنه ليس قرآناً حتى نخشى أن نمسه بلمسة تغيير فنتخلى عن بعض عناصره التي لم تعد تلائمنا ونحتفظ بالعناصر الأخرى الحية لأنها ما زالت تلائمنا، وتلك هي عملية التطوير.

وإذا قيل إن الشعر الجديد قفزة على النسق المألوف وحلم يسبق الواقع، وما زال القديم هو الذي يطرب الأغلبية، قلنا إنه لكذلك وتلك هي ميزته وضرورته في آن واحد. ذلك أن كثيراً من الأحلام والأفكار التي كانت تنعت بالطوباوية لم تعد كذلك اليوم، بل غدت مادة نحن في أشد الحاجة إليها لإحساسنا بأننا بقدراتنا وإمكاناتنا نستطيع أن نحقق الكثير من أحلامنا بل أوهامنا إلى واقع ملموس. ومن خلال هذه النظرة نستطيع أن نقبل أفكارا جديدة في وظيفة الشعر الجديد.

لماذا الالتزام؟

ليس هنالك شيء اسمه الفن للفن كنقيض لما نسميه الفن الملتزم، والهادف أو نطلق عليه الفن للحياة والمجتمع. ذلك أنه حتى الأعمال المجردة من المضمون والتي يدرجونها في عداد الفن للفن تعبر بطريق غير مباشر عن موقف، لأن الإيجابية موقف وكذلك السلبية. فالصمت موقف من الحدث أو الفكر المطروح. مثله في ذلك كمثل الصدق أو الكذب في رواية ذلك الحدث وتفسيره وفي نقد هذا الفكر سلباً أو وجوباً. وكل فنان يصدر عن انتماءاته الطبقية ومصادره البيئية ومنابعه الثقافية. والقول بنظرية الفن للفن معناه أن الفنان في عزلة كاملة عن محيطه بفكره وإحساسه، وهو أمر مستحيل في الواقع. فلكل فنان موقف محدد من عصره ومن مجتمعه تفاعلاً أو هروباً، موقف لصيق الصلة به غير منفصل عنه، سواء أكان يعي هذا الموقف أم لا يعيه. والفنان الحقيقي هو الذي يمنح الصدق ويمتلك الوعي. بمعنى أنه يتعامل مع واقعه بصدق وموضوعية ووعي. وهو إذ يعيد صياغة هذا الواقع وتركيب جزئياته من جديد عن طريق أدواته الخاصة يلتزم بهذه الشروط.

إن الشعر الذي يستحق هذه التسمية إذن، أي الشعر الضرورة، هو الشعر الذي يحتضن هموم البشرية. ويلتزم بقضايا الإنسان من حيث كفاحه المعاني الدائب في سبيل الحرية والعدالة والكرامة، وتطلعه إلى غدٍ بلا خوف ولا قيد ولا جوع أو استغلال، بلا قبح ولا هوان. وعلى الذي يهيم عشقاً بجمرة الوردة والشفق الأرجواني ويبيت الليالي ينظم فيها عقود الشعر. عليه ألا ينسى أن الذي يشغل الناس الآن - وفي كل أوان - هو الدم القاني الغزير والمتجمد على هذه الأرض، لا ورد البستان ولا شفق الأفق الأحمر، وأن ما يؤرق الناس أنهم لم يجدوا بعد إجابة على هذا السؤال: كيف نحقن دم الأطفال ليستمتعوا بالورد وبالطعام وبالكتاب؟ كيف نبتر الأصابع التي تتسلل في الظلام لتسرق أحلامهم بشمس الغد؟ وعلى من يرتاب في قضية الالتزام أن يدرك أيضاً أن الشعراء جميعاً - في كل العصور وعلى اختلاف الأوطان - مدعوون للدفاع بالكلمة عن الحياة وعن الإنسان، عن البراءة والشرف

والشجاعة، عن الخير والجمال.

فالتزام الفنان ليس ترفاً ولا دعوة أو بدعة محدثة، لأنه لا يمكن الفصل بين الفنان وقلب الإنسان، بين الفنان وضمير العالم، بين الفنان ودوره الطليعي. ونظرة واحدة إلى أكبر الشعراء في القرن العشرين تكفي للدلالة على أن الشعر الملتزم هو الشعر العظيم. إن هؤلاء هم ناظم حكمت، بابلونيرودا، لوركا، إيلوار، أراجون، وكلهم كبار لأنهم فنانون ملتزمون يمثلون في جملتهم الواقعية الاشتراكية. ويكاد ينطبق ذلك أيضا على سائر الفنون.

وإذ نركز هنا على رسالة الشاعر، فلأننا في غنى عن القول بأن القيم الجمالية، أي ارتفاع المستوى الفني، مفترض لا جدال حوله فيستوي في اشتراطه المدافعون عن الالتزام والمناهضون له، وليس الأولون بأقل من الآخرين في ذلك، لأن الفن الجيد هو الموصل للمضمون الجيد. ولا شعر بلا عبقرية مهما بلغ سموّه في القصد، كما أن الالتزام نقيض للإلزام، لأنه ينبع من ضمير الفنان وإحساسه بمسئوليته وليس يُفرض عليه من السلطة، فقد انقضى إلى غير رجعة عصر الفنانين الأقيان والإماء وكتبة السلطان في بلاط الملوك وقصور الإقطاعيين.

الشمول الإنساني

من تحصيل الحاصل أن نقول إن الموهبة المتوسطة لا تصنع شاعراً كبيراً وان كانت بالعقل والمثابرة تستطيع أن تقدم شاعراً. أما الذي يصنع الشاعر الكبير فهو القدرة على العطاء الفني الخصب الخلاق، وهذا العطاء لا يمكن أن يكون كذلك إلا بتلاحم الشاعر مع شعبه والارتواء من ينابيعه أو ما يطلق عليه التراث في عناصره الحية، ومن المصادر الفكرية والفنية العالمية المتقدمة، وذلك بالضرورة إلى جانب الموقف الإنساني الشجاع. لقد غدا عالمنا قرية صغيرة، بل إن الشعراء الكبار منذ كانوا في قديم الزمان يدركونه كذلك لأن الإنسانية واحدة في صراعها من الشر وطموحها إلى الخير. وعندنا المعري: أوَليس هو القائل:

مُــلَّ المقــام فــكم أعاشر أمــةً
أمرت بغــير صلاحهـــا أمراؤهـــا
ظلموا الرعيـــة واستجــازوا كيدهـــا
وعـــدوا مصالحهــــا وهم أُجراؤهـــا

وعندهم دانتي وشكسبير وغيرهما نماذج بارزة للتدليل على نظرة الشعراء الكبار إلى الإنسانية كوحدة واحدة. وهذه النظرة الشمولية لا تتأتى بالحس المرهف وحده، وإنما بإدراك طبيعة المكان والزمان اللذين يحتويان الشاعر وخصائص الناس الذين ينتمي اليهم، وبتحليل الأشياء والأحداث التي تجري في العالم بنظرة معقمة، والربط بين الوقائع التي يخيّل لدى النظرة السطحية أنه لا رابط بينها. إن الحس التاريخي أيضاً هو ميزة الفنان الأصيل، ومعرفة العلاقة الجدلية بين الظواهر من سماته أيضاً. فالشاعر فيلسوف لأنه يعبر عن رؤيته للعالم وللإنسان، تلك الرؤية التي بلورها من خلال بحثه عن جوهر الحقيقة، فهو مركب من الوعي واللاوعي، من العلم والإدراك ومن الحدْس والشعور. وهو منار الصفوة المثقفة. ألم يقل الشاعر أبو العلاء منذ أكثر من ألف عام «لا إمام سوى العقل». وإنما يتميز الشاعر بطريقة استيعابه وبأسلوبه الخاص وأداته هي اللغة الشعرية. ويبقى الإنسان من خلال العالم، والعالم من خلال الإنسان مادته. ولا تبقى عمليته الفنية عقلانية كما هي عند الفيلسوف والعالم. وإنما يمتزج فيها الوعي كما سبق - وهو عقلاني، باللاوعي وهو التراكمات النفسية، ذلك لأن الفن يصدر عن الذات الإنسانية وليس مصدره القوانين الموضوعية.

وما لم يتزود الشاعر بثقافات العصر من علوم وفنون مختلفة فسوف يظل رصيده محدوداً، ومن ثم يبقى أفقه محصوراً كذلك، فيقبع أسير ذاته، وشيئاً فشيئاً ينفصل عن حركة عصره، فيتوقع ويتجمد. ولذلك ينبع الشعر العظيم من الجداول المحلية ويصب في النهر الكبير، نهر العالمية. ومهما يتمثل المبدع بيئته، وينفذ إلى عمقها وعمق إنسانها من خلال الجزُئيات الدقيقة وتيارها العام، ويصوغ منهاً رؤيا تلمس وجدان الناس في كل مكان، فإنه يقدم الأبدع والأروع إذا جمع بين هذه القدرة وبين استيعاب فكر العصر الذي يعيشه. كذلك، فإن هذا الاستيعاب يحول دون وقوع المبدع في شرك «الشوفينية» الوطنية الضيّقة.

نصيب الشعر الحر بالجزائر
من هذه المفاهيم والخصائص:

إذا كانت قصيدة الشعر الحر في الجزائر قد كتبها لأول مرة أبو القاسم سعد الله ومحمد الصالح باويه كما هو معروف، فإنه لا يجمل بنا أن نغفل في مجال التأريخ أنه كان هنالك إدراك لوطأة القصيدة الكلاسيكية ذات الشطرين ورغبة في استحداث تعديلات شكلية في الإطار تعتبر في الوقت نفسه عودة إلى الشعر الأندلسي المسمّى بالتواشيح. وربما كان مفدي زكريا أول من كان لديه هذا الإدراك نتيجة تمرسه وتطلعه إلى تجويد أدواته ومطالعاته للتراث العربي الشعري، هذا الشاعر المتعدد المواهب الذي يكفيه - رغم موقفه المرتد من بعد دوره النضالي الرائع إبان ثورة نوفمبر العظيمة ١٩٥٤ - يكفيه في مجال التقييم الأدبي التاريخي أنه - بقدرة غير منكورة - وصل الجزائر في المغرب الكبير بحركة إحياء الشعر في المشرق. وتمكن عبر مسيرته الفنية أن يطور أسلوبه ومادته حتى نظم قصائد تضارع شبيهات لها عند شوقي وحافظ ومطران ونظرائهم في مصر، وأبي ريشة في سورية، وبشارة الخوري الملقب بالأخطل الصغير في لبنان، وأحمد الصافي النجفي والرصافي في العراق.

والإرهاص أو التمهيد للشعر الجديد الذي جاء على يد مفدي زكريا هو التنويع في القافية، والأهم من ذلك التنويع في وزن القصيدة بمعنى تعدد الأوزان مما يخلخل نظام القصيدة الشعرية المقفلة، ويُعد ذلك خروجاً على العمود المتوارث الذي قنّنه الفراهيدي. كما يُعَدّ عودة متطورة إلى شعر الدوبيت والموشحات في العصر الأندلسي، ذلك النوع الذي لمع حيناً ثم انطفأ، فكان نقطة تحول لم يُقَدَّر لها أن تفيض لتصبح تياراً يكسح التقليد ويرسي الجديد. وكانت رغبة مفدي زكريا في نظم أناشيد ثورية تتوافر فيها - لغةً - السهولة في اللفظ والعبارة، و - معنى - إثـارة الحماسة، ونغماً - الإيقـاع أو الجرس غـير الرتيب - كانت هذه الرغبة هي التي حفزت الشاعر إلى العدول عن الإطار النمطي الذي رآه في البداية أوفى بالغرض. وتلك نقلة في الشعر الجزائري لها شأنها فضلاً عن دلالتها على أن الموضوع الشعري يتخذ قالبه المناسب وهو ما يعبر عنه بوحدة الشكل والمضمون.

إن الأمانة التاريخية فضلاً عن الدراسة الموضوعية تقتضينا أن نشير إلى دور مفدي زكريا في ذلك الوطن العريق من العالم العربي الذي ينتمي إليه الشاعر، مثلما استقرّ لدى الباحثين أن بداية التغيير أو التجديد في المشرق جاء على يد أبي حديد وباكثير. وحسبنا أن نورد

الشاهد الآتي من شعر مفدي زكريا وهو قوله في: «نشيد بربروس»:

يــــا ثورة التحرير صوني الحمـــى
وحرّريــــه من يـــد الغاصبـــين
اشهــدي يــا ربى.. واسمعي يــا سما
أنــــا نشرنـــا الروع في العالمـــين

يوم ثرنا كالمنايا
نفتدي أرض الجدود
أنت.. أنت.. أنت.. يا بربروس.

ومن الطريف في هذا الصدد أن نشيد «أنا ثائر» للشاعر وهو في ديوانه «اللهب المقدس» مسبوق بعبارة «وهو عيّنة من مذهبه الرصين في الشعر الجديد) مما يدل على أنه كان ينشد التجديد ولكن في حدود قد يؤمن بضرورتها. وقد تكون بسبب خشيته من معارضة المحافظين، لا سيما وانه كان من شعراء جمعية العلماء المسلمين الجزائرين التي انشأها الشيخ عبد الحميد بن باديس. وقد أقامت دعوتها على أساس إحياء اللغة العربية كمقوم أساس للعروبة والإسلام. وكانت ترى المساس بقواعد الشعر العربي التقليدي مساسا بقدسية اللغة.

كما يلاحظ أيضاً من مقدمة الديوان المذكور أنه كان ثمة خلط بين الشعر الجديد وبين الشعر المنثور مما جعل صاحب المقدمة ينزّه الشاعر عن النوع الأول، مستشهداً بمقطوعة نثرية رديئة اعتبرها من الشعر الحر، وذلك في سياق المقارنة بين هذين النوعين من الشعر التقليدي والمتطور.

ولكن الخيوط التي تصل ما بين بدايات الشعر الجديد في الجزائر وبين ما تقرأه اليوم لشعراء الشباب الموهوبين من هذا الشعر تظل واهية بسبب اتساع المسافة بينها في البنية لغةً وصوراً وموسيقى وفي الشكل والمضمون والاتجاه جميعاً. ومن ثم يبدو لنا الشعر الجزائري المعاصر أشبه بانتفاضة دفعت بدم جديد في عروق كادت تتجمد. على خلاف في ذلك مع الرواية والقصة.

غير أنه مع ذلك هل يمكن القول إن شعراء اليوم في الجزائر، وأخصّ الذين يكتبون القصيدة الجديدة، هم جيل بلا آباء؟ إن الإجابة هنا لا شك بالنفي، أولاً لاستحالة ذلك منطقياً، فالحاضر يحمل في أحشائه بذوراً من الماضي، وثانياً لأن تأمل هذا الشعر يكشف عن أصول أو منابع ينتمي إليها. ومن المستغرب للوهلة الأولى أن هذه الأصول لم تنبت في أرض هؤلاء الشعراء، بل كانت وما زالت هنالك بعيداً بعيداً في المشرق حيث الآباء الكبار للقصيدة الجديدة منذ أواخر الأربعينات حتى اليوم. أولئك هم الرواد الذين شكلوا كثيراً من ملامح القصيدة العربية الجزائرية، تماماً مثل تأثير مدرسة الإحياء الشعري في المشرق، على يد محمد العيد الخليفة ومفدي زكريا شاعري الجزائر إبان الثورة التحريرية.

ولقد ظلت هذه الأصول المشرقية مستكنة لا تعمل عملها بضع سنين بالنظر إلى امتناع بلوغها الجزائر في المرحلة الأولى، أعني عقد الخمسينات وأوائل الستينات حيث كان الشعب كله مجنداً للثورة ضد أعتى استعمار استيطاني شرس وحمل السلاح بالضرورة أرباب الكلمة من المثقفين الذين حاربوا في أرضهم واستشهد بعضهم مثل الأديب رضا حوحو. وتحول الطلاّب من الجامعات إلى صفوف المجاهدين بالجبال، فلم يكن صوت الشعر يُسمع إلا من خلال الأناشيد الفدائية. وافتكّت الجزائر العربية حُرّيتها في ١٩٦٢ عبر دماء مليون ونصف من الشهداء، فأخذت - وهي تضمد جروحها - تهيء للجهاد الأصغر. بيد أن الثورتين الصناعية والزراعية سبقتا الثورة الثقافية مما آذن بتعطيل المد الأدبي نسبياً على المستوى الرسمي. ولكن المبادرات الذاتية كانت تملك من الإرادة الصلبة ما استطاعت به أن تعوض بعض ما فاتها من المشاركة في الآداب والفنون ومنها الشعر. فشرع الشعراء والأدباء الشباب بكل تعطشهم وحرمانهم يتسابقون إلى تخطي الفراغ الكثيف المضروب بينهم في الجزائر - نتيجة الاستعمار الثقافي ومشاريع الادماج الفرنسية - وبين مشرق العالم العربي حيث الحضارة العربية بلغتها العريقة وآدابها الحديثة وتراثها القديم، حتى نجحوا في التزود ببعض آثار المكتبات المشرقية ومنها دواوين الشعر الحديث، هذا فضلاً عما يصل إليهم من المغرب أو باريس وغيرها من المدن الأوروبية.

وراح أدباء جيل الاستقلال بصفة خاصة يطّلعون في نَهم على ذلك الفيض الشعري القادم من القاهرة وبغداد ودمشق وبيروت تماماً مثلما عكف أسلافهم قبل الثورة على إنتاج شعراء الانبعاث في العالم العربي.

وهكذا نرى أن جيل أواخر الستينات والسبعينات، وهم الذين يرفعون راية القصيدة العربية اليوم بالجزائر وتنشر لهم المجلات الأدبية والدوريات في المشرق جنباً إلى جنب مع الشعراء المشارقة، معظمهم من مواليد ما بعد ثورة نوفمبر ١٩٥٤، وتلك أهم الأسباب التي أدت إلى تأخر حركة الشعر الحر الجزائري بالإضافة إلى العوامل الأخرى التي أشرنا إليها والتي في مقدمتها غُربة اللغة العربية والأدب العربي في الجزائر مذ كانت ترزح تحت نير الاستعمار حتى استقلت عام ١٩٦٢، واستمرار انقطاع الجسور الثقافية بين المشرق والمغرب، الأمر الذي ما يزال يشكل عائقاً دون انتشار الثقافة والآداب العربية في الوطن الجزائري.

وفي رأيي أن أبناء الجزائر قد اختصروا بمواهبهم وإرادتهم كثيراً من الزمن في مجال القصيدة الحديثة كما فعلوا في ميادين أخرى. ويخيل إليّ أحياناً وأنا أتابع إنتاجهم أنهم يشعرون كما لو كانوا في سباق مع الزمن، وأنهم يحققون فعلاً طموح الدول النامية في تعويض مرحلة التخلف واللحاق بالموكب الحضاري، بل تراودهم أحلام السبق أحياناً. وها هي بين أيدينا نماذج قليلة لهم ولكنها لا تقل جودة عما يقدمه أقرانهم من الشعراء في عواصم البلاد العربية الأخرى حيث أتيحت لهم ظروف أفضل كثيراً من الماضي وما زالت كذلك. إنها حقاً نماذج معدودة من حيث الكم بالقياس إلى المشارقة الذين هم كثرة تبعاً لكثرة بلدانهم مقدمها. ولكن أول الغيث قطر. وهذه القلة في الإنتاج الإبداعي مردها إلى أن كثيراً من كتاب القصيدة المعاصرة الجزائرية ما زالوا يتطلعون من فوق أكتاف رواد الشعر الجديد كما يقول النقاد الإنجليز. إذ يبهرهم سطوع أنوارهم حتى يكاد بعضهم لا يرى غيرها، ومن ثم يصبح أسيرها أحياناً. وهل ترانا بحاجة إلى أن نذكر أن أعمال السياب الشعرية وفي مقدمتها قصيدة المطر، وأعمال البياتي وسعدي يوسف ومحمود درويش وأخيراً نزار قباني يطالعنا مناخها بل ملامحها في عدد ملحوظ من قصائد الشعراء الشباب في الجزائر ونحس بسطوتها ومضمونها عليهم. وإذا كان من الصحيح أن من أسباب التأثر بهذه النماذج الرائعة مشاركة هؤلاء الشعراء الشباب لأصحابها في معاناتهم الوطنية والقومية والإنسانية دون أن يصلوا إلى حد النضج في التجربة الفنية، فإنه من الحق أيضاً أنه كان من الأفضل التعبير عن تلك المعاناة ذاتياً مما ينتج صياغات فنية أخرى أكثر أصالة. وأعني بذلك أن يكون التطور داخلياً لا خارجياً، فيكون بذلك طبيعياً متساوياً. ولعله كان من أثر هذا التطور الخارجي لدى بعض الناشئة أن جاء خطّ نموهم متذبذباً، فهو يتخذ مساراً صاعداً ثم ينحدر أحياناً ليضعف القدرة على الإمساك بالموجة العالية. ومن هنا يمكن تعليل ظاهرة

الارتداد الجزئي لدى شعراء يكتبون الشعر الحر بالجزائر بدلاً من تصعيد تطورهم. أضف إلى ذلك أنه كان من أثر هذا التأثر الإرادي واللاإرادي الذي وصل ببعض القصائد إلى ما يشبه الاستنساخ أن امتدت - إلى حد التغلغل والتداخل - قصائد لبعض كبار الشعراء - بجيدها ورديها - إلى نسغ القصيدة الجزائرية المعاصرة، والمثال الواضح لذلك هو قصيدة [مرسوم بإقالة خالد بن الوليد] ذات الرؤية القومية المحدودة والصوت الرنان. وإذا كانت الصنعة عند نزار استطاعت أن تخفي هذه العيوب فإن ضعفها عند الطلائع الشابة عجز عن ذلك بالضرورة.

تلك إطلالة عامة على خريطة الشعر الحر المعاصر بالجزائر. فإذا حاولنا أن نرتب المراحل الفنية التي مرت بها التجربة الشعرية، في ضوء ما تقدم ومن خلال إنتاج القلة المبدعة التي شبت عن الطوق، واستطاعت أن تشق الطريق الصعب بإرادات مشتقة من صلابة الثورة الجزائرية وبطاقات غنية لم تكن لتغنى عنها تلك الإرادات - وجدنا أن تلك المراحل يمكن تحديدها في ثلاث على اختلاف في مدى كل مرحلة بين شاعر وآخر.

أما المرحلة الأولى فهي مرحلة المحاكاة التي ما زالت تلقى بعض ظلالها على قصائد شعراء الشباب حتى الناضجين منهم نتيجة العوامل التي أتينا على ذكرها. والمرحلة الثانية هي تمثل شعر الرواد كواحد من العناصر المكونة لإبداع الشاعر والتي لا تشوب أصالته بمعنى استقلال شخصيته الفنية نتيجة الموهبة والقدرة على التحرر من إسار النماذج الرائدة. وتأتي أخيراً المرحلة الثالثة وهي التفرد أو الخصوصية والتي تختلف عن المرحلة الثانية في أنها تقدم إضافة نوعية إلى حركة الشعر الحر المعاصر، وهي مرحلة ما زالت في دور التكوين والتشكيل.

ومن المفهوم أن تبلور تلك المرحلة رهين بالتخلص النهائي من رواسب المرحلتين السابقتين وتصفيتها حتى يمكن الانطلاق إلى إبداع قصيدة جزائرية جديدة متميزة.

على أن هذه الرواسب قد تكون أقرب إلى التأثر بالنسق الشعري العام أو اللغة المشتركة التي أصبحت من سمات الكثير من شعراء الشباب الواعدين منها الى المحاكاة لأنها تعود الى الجو النفسي والفكري العام المستحوذ على الجماهير العربية والناشيء من التناقض بين واقعها وطموحاتها، وبين الأنظمة الحاكمة والشعوب المحكومة وما يسببه ذلك من شتى الانفعالات فمن القلق إلى الإحباط ثم الأمل الخافت يعقبه اليأس، ولا سيما أن جل هؤلاء الشعراء ويشاركهم في ذلك بعض الكبار يصدرون عن منطق عقلاني ثوري. كما تعود هذه اللغة السائدة إلى الثقافة الأدبية المشتركة.

والظاهرة الضارّة بالحركة الشعرية للشباب أن تلك المشاركة في النسق الشعري العام وفي اللغة والرؤى قد تتسع أحياناً على حساب الخصوصية، فتتداخل القصائد أو تتشابه حتى لا يتبقى لكثير من أصحابها ما تستطيع أن تميز به قصيدته غير اسمه المكتوب عليها وبذلك يزاحم الدخيل الأصيل. وهذا النسق الشعري الذي يطبع عديداً من القصائد يتمثل في تكرار مجموعة بعينها من المفردات والصور والتراكيب والرؤى والأفكار وكذلك أساليب التعبير، وكأنهم جميعاً يترامون عطاشاً على نبع صغير وحيد لا ثاني له. فعلى مدى بضعة سنوات لم نلحظ تطوراً ذا شأن في هذا النسق لدى الكثير من الشباب، بل أصبح أشبه بالتابو الذي لا يجوز المساس بقدسيته، مع أن عبقرية الشعر الجديد تكمن في رحابة آفاقه وتنوع أدواته واستشفافه حركة الواقع المتغير في كل آن. وإن عبارات مثل «الإبحار في مرافىء العيون، والسفر في عيون الحبيبة، وفي مسافاتها، تكاد تشكل بصمات بارزة على معظم القصائد التي يكتبها الشباب.

ولا شك أن ما نلحظه من تداخل المراحل الثلاث التي أشرنا إليها والخاصة بالتجربة الفنية عند معظم الشعراء ناشيء عن عدم امتلاك رؤية محددة نتيجة غياب المنهج الفكري، كما هو ناشيء أيضاً عن ممارسة الشعر من سطح الواقع دون التغلغل في أحشائه. إن أصداء الواقع الجزائري تنعكس حقاً على إبداع شعرائه، ولكن أعماقه ما زالت بعيدة عن نطاق تمكنهم على الرغم من طموحهم. إنهم يسيرون على مجرى الشعر العربي ويتجهون إلى تأصيل فنهم، ولكن هذا الاتجاه ما زال غائماً. ولقد قطعوا مسافة طويلة من التجريب كي يصلوا إلى الشكل الحديث لشعرنا المعاصر، ولكن أمامهم مسافات أكثر طولاً ومشقة لتعميق رؤيتهم لواقعهم ونظرتهم المستقبلية.

وإذا كان التشكيل الفني للقصيدة المعاصرة الجزائرية ما يزال يأخذ طريقه إلى الاكتمال وفقاً للمراحل الثلاث التي ذكرناها، فإنه من حيث موضوعه ومضمونه قطع في نماذجه الجيدة شوطاً بعيداً. فهو رغم إطلاله على مضامين الشعر في المشرق وطنياً وقومياً فإنه نبت الأرض الجزائرية. وهذه الأرض هي ثورة نوفمبر الكبرى ومعاناة مرحلة الاشتراكية بعد الاستقلال. ومن ثم نجد عند أصحاب هذه النماذج أكثر مما نجد لدى المشارقة من موضوعات وأفكار وتأملات ثورية، أو نحن نجد هذه الرؤى الثورية مختلفة عن مثيلاتها في المشرق. إن الشعر الفلسطيني مثلاً له صوته الخاص لأنه انعكاس المقاومة الفلسطينية ومحرضها وكذلك يمثل الشعر الجزائري الجيد صوت الجزائر الخاص. فهذا الشعر في حده الأدبي ينبع من الوطن الذي خضبته دماء الشهداء، وهو في حده الأوسط يغني للثورة، ولكنه يتطلع الآن إلى أن يكون شعراً ثورياً. فالأحاسيس والأفكار التي يعكسها مستقاة من هذا الواقع. وليس ثمة تلك الرومانتيكية الحالمة التي نلمسها عند بعض شعراء العواصم العربية، ولا هذه الجماليات الكلاسيكية الجوفاء من المضمون. فعين الشاعر مركزة على واقعه، وهو يحاول أن يكتب في الوقت نفسه شعراً مستقبلياً يبشر بميلاد مجتمع جديد وفكر جديد. وذلك هو الشعر الثوري الذي ينتمي إلى التغيير الذي يشمل البنية الاجتماعية والتعبير الذي يجب أن يشملها.

فالسؤال المطروح إذن هو هل تحاول القصيدة في الجزائر أن تتخذ لها منحىً جديداً في امتدادها على الساحة العربية كلون خاص يضاف إلى الألوان الأخرى للشعر، فلا تكتفي بالوصول إلى مستوى القصيدة الجيدة بعد انتهائها من مرحلة المحاكاة والتأثر، بل تبادر إلى التأثير الفعال على الخط الشعري الحديث، وذلك بالارتفاع مضموناً وشكلاً إلى ما تتطلبه التجربة الحديثة، أي تحاول أن تغوص في الأغوار، أغوار الواقع الاجتماعي وتصوير التناقض الكامن فيه، في صياغة فنية تختلف من شاعر إلى آخر وتجسد الوعي الكلي والميزان الفكري لدى الشاعر الجزائري الشاب.

إن الشعر الحقيقي هو الذي يحمل عبق زمانه ومكانه في تناغم إنساني عميق وعميم، ومن هنا كان شعراء الواقعية الاشتراكية هم أعظم شعراء عصرنا. ونحن نلاحظ عند هؤلاء أن التشكيل يعمق المضمون ويزيده إضاءة، على عكس الآخرين الذين يمتص الشكل لديهم، المضمون نتيجة لانتماءاتهم وثقافاتهم ومواقفهم ومفهومهم لوظيفة الفن. فإذا طبقنا هذه النظرة على الشعر الجزائري المعاصر وجدناها تصدق إلى حد كبير.

فهناك تراكم من الصور الشعرية مع ضعف الحركة المتمثلة في

المضمون مما يرجع إلى سيطرة الشكل. وهنالك أيضاً شجى صادق ولكنه بغير قرار لأن الواقع المتطور يمنح النظرة التفاؤلية، ويسري ذلك أيضاً على استخدام الرموز والأساطير وغير ذلك من الأدوات القيمة إذ يضعف أحياناً النسيج العضوي الذي يحقق وحدة الشكل والمضمون.

تلك هي القاعدة العامة، أما الاستثناء فهو بعض نماذج هذا الشعر التي تجاوزت مرحلة الواقعية النقدية التي تقتصر على مواكبة الواقع وتقديمه، وبدأت تدين هذا الواقع في جوانبه السلبية وترسم آفاقاً أو إضاءات للمستقبل من خلال الإدراك العميق للظواهر الواقعية والطبيعية ولجواهر الصراعات القائمة في المجتمع، وذلك على أساس، فهم إنساني حقيقي لشخصية الإنسان الجزائري وقيمته الذاتية. وتلك هي الحداثة التي بدأت تشكل وجه الشعر المعاصر الجزائري. وسوف تنفرد القصيدة الجزائرية بذاتها بين القصائد العربية إذا تحولت من شعر ثورة أي شعر يتجاوب مع الثورة إلى شعر ثوري أي شعر يسهم في تغيير الإنسان، شعر يصدر من جذور الأرض ومن دم الشهداء، ولكنه يحمل نكهة تراثية ملقحة بدم العصر، ومن ثم تصبح رؤيته جديدة متطورة، وتغدو محليته عالمية.

لقد قال يوماً الشاعر العراقي سعدي يوسف إن الشعر العربي سوف ينطلق من المغرب العربي. وإني معه. ويخيل إلي أنه بَنى هذه النبوءة على أساس واقعي وهو الانتفاضة التي تستشعرها في حركة الشعر بالجزائر، وتفاعلها مع الواقع الثوري المتطور. على حين يواجه الشعر في المشرق ما يشبه الأزمة التي تجبره لكي يتخلص منها على أن يعيد النظر في موقعه، وأن يتبصّر واقعه جيداً، وأن يهب ذاته للثورة حتى لا يصبح يوماً فيجد نفسه في الركب الخلفي.

وأحسب أن هذه الظاهرة الشعرية المضيئة في الجزائر لن يقدر لها أن تتجذر ما لم يرفدها ينبوع الواقعية الاشتراكية بإتقان وغزارة. وذلك رهين بشيوع المناخ الثقافي الثوري القائم على الموقف الوطني والرؤية التقدمية التي تسمح باستشفاف النزعة قبل أن تتحول إلى ظاهرة وبالتعبير أيضاً عن العلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية. فهذا هو السبيل الوحيد لصهر المعطيات الإيجابية في بوتقة واحدة وعزل السلبيات. ومن طريق هذه العملية يتم التوحيد بين المستويين الوطني والإنساني بصورة متكاملة تهب الكمال للإنسان وتعينه في مسيرته.

حسن فتح الباب

* نص المحاضرة التي ألقاها الشاعر مؤخراً في قاعة الكابري بالجزائر العاصمة بناء على دعوة من وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - دائرة النشاط الثقافي.

حالات مجنون بين احتمالات النفي والاثبات

محمد الطوبي

الى صاحب « الافعى والبحر »
صديقي محمد زفزاف ...

* * *

— ١ —

ممكن ان استعيد الشهقة الاولى .
طقوس الشوق ..
التحام الجسدين ..
الوجع الرائع والحمى العنيفة ..
ممكن ان أتغنى بانهمار الفرح القاتل في رحلة سكر ،
بانتحار العاشق المسكون بالحلم ،
صعود العنفوان المستمر البوح ،
ونار النغم المسفوح في ذاكرتي ..
ممكن أن أشتهي أروقة العطر على نهديك فيمنتصف الليل ؛
جميع الاحتمالات على خارطة العشق تغطي الدرب بالضوء ..
وتعطيني جسور الياسمين ...
كل حالات النزيف المشتهى ممكنة في موسم الجرح . أنا طفل
وفي مملكتي كل احتفالات الاناشيد علىأرصفة الدهشة في أوج العناق..
تنزل الايات من أحلى أقاليم الطفولة ..
ممكن سيدتي ان يصعق الليل اشتعال الجرح ،
أن أمشي الى موعدك الاخضر مثل الفارس المفتون
يغريه تحدي الحرس الساهر في بوابة القصر، ويمضي
نحو مقصورة بنت الملك الصاعقة الحسن ..
فأنت امرأة العمر الجميل
وانا سيدتي في آخر الليل ، أغني الفرح القاتل ، او أدمن حلمي ..
لست ادري اين يسري بي حصان الشبق المجنون ،
أنت السكر والاسراء نحو الوجع الرائع ..
كونتك•في حلمي اندفاع الخنجر المزروع في خاصرتي،
فابتسم البدر على بستان جرحي .. سال في ذاكرتي الضوء
وكان الموسم المذهل ينمو كرزا في سورة العشق ..
التحام الجسدين امتد في الضوء ،
تجاوزنا حدود الزمن الفاصل بين الوهج المنثور في الاعماق ..

أهواك عميق وجعي فيك ..
عميق جرح هذا العاشق المسكون بالحلم وشلالالاغاني

— ٢ —

يحضر الان الى بالي «سبو» مثل ملاك مارس الحب ونام..
يحضر الان الى بالي « سبو » ، أيتها الغائبة الحاضرة التسكن
في الاتي . وفي الياقوت والنار . وتركيب دمي ..
يا امرأة تفتح قلبي وطنا للفقراء
يحضر الان الى بالي « سبو » اني أراه
آية مغزولة من سوسن في دفتري ، بين رسالات صديقاتي ،
وبين العبق الدافق في الجرح الذي صلى وصام ..

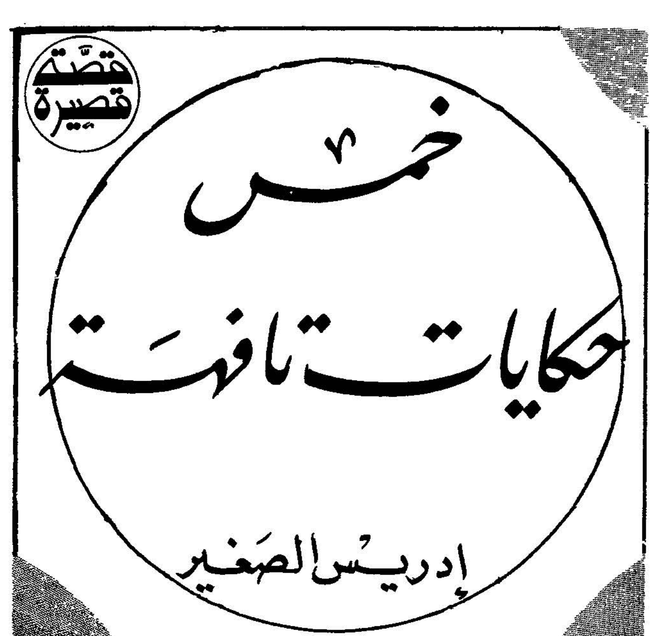
— ٣ —

... واذا ما سقط العاشق مقتولا ، غدا في حضرة العشق
شهيدا يدخل الجنة مثل الانبياء ...

— ٤ —

ممكن سيدتي أن أستعيد الشهقة الاولى ..
طقوس الشوق ، التحام الجسدين، الوجع الرائع والحمى العنيفة
ممكن ان اتغنى بانهمار الفرح القاتل في رحلة سكر..
بانتحار العاشق المسكون بالحلم ، صعود العنفوان المستمر البوح ،
ونار النغم المسفوح في ذاكرتي..أهواك أهواك واهواك عميق وجعي فيك ..
تناديني أناشيد .. تناديني مواعيد .. تناديني قناديل،
أنا العاشق أمشي في اتجاه الفرح القاتل ..
في طقس الاقاليم التي يغسلها الله ، بنور الخصر والنهدين ..
نور اللؤلؤ الاسود في العينين ، أحيا مرة ثانية ..
في تطاريز الاغاني وجنون الشعر المحلول فوق الكتفين..

القنيطرة (المغرب)



قلت :

ـالسلام عليكم .

ولما لم يرد التحية كما علمنا الآباء في المنازل . والمعلمون في المدارس . قلت لعل الرجل أصم ، أو أن آخرين قبلي حيوه فرد فاستنفد كل التحايا والردود . فجف ريقه والتصق لسانه باللثه ، فلم يبق له سوى عينين محمرتين مجهدتين، وساعة يد ذهبية، وربطة عنق حريرية. لم أر البساط المفروش في المكتب، لكنني ما أن علوته بقدمي حتى ادركت أنه من نوع جيد ثمين. هكذا أنا، ادرك كنه الأشياء بملامستها، حتى دون أن انظر اليها. خصوصا البسط. البسط ورنين النقود. أنا هكذا. اكون سائرا إلى عملي، فتسقط قطعة نقد معدنية من ثقب سروالي، وما أن ترتطم باسفلت الشارع ويبلغ الرنين أذني حتى اقدر قيمتها دون ان اخطيء. أنا هكذا. مثلا ربطة العنق الحريرية هذه. أو لنترك ربطة العنق. لنأخذ مثلا المعطف، أو القميص أحسن. قميص الرجل هذا ليس من صنع وطني هذا قميص مستورد. استطيع أن اقول هذا دون أن اخطيء وأنا مغمض العينين. المسألة بسيطة جداً. مسألة خبرة. أو لنقل خبرة من نوع خاص. او لنأخذ مثلا القلم. القلم الذي بين أنامل الرجل. . .

ـنعم ؟

وانتفج الودجان . واحمر الوجه ، وتناثرت حبيبات اللعاب ، وخبطت اليدان المكتب بعنف ، فتساقطت الاقلام وانكمشت الاوراق ، فانكمشت وجف ريقي والتصق لساني باللثة ، فلم يبق لي سوى فضاء واسع وقبض ريح .

ـأنا . . يا سيدي . . أنا . .

ـانت . انت ماذا ؟ ألا تحسن القراءة ؟

ـبلى . واحسن الكتابة كذلك .

ـاذن كان عليك أن تقرأ البطاقة الملصقة بالباب ، قبل أن تداهم المكتب كالوحش باقدامك النتنة . . المفلطحة . اخرج .

ازداد انكماشي ، وانسحب البساط من تحت قدمي

حين اصبحت خارج المكتب كان الباب الخشبي الضخم مغلقا بإحكام

تهجيت الكلمات المخطوطة على البطاقة :

مدير الشؤون الادارية

ممنوع الدخول

أنا هكذا . لا أفهم الادارة بتاتا . مضيت اتمشى في الممر الطويل ، حيث اصطفت ابواب المكاتب ، مطرقا برأسي إلى الارض . امعنت النظر في رجلي . لم تكونا مفلطحتين . قلت: كيف يمكن الدخول إلى هذا المكتب إذا كان الدخول ممنوعا ؟ فتحت الملف الذي اتأبطه لاتأكد من وجود كل المستندات . مضيت اتفحصها واحداً واحداً . أنا هكذا . افحص الاوراق الادارية عشرات المرات قبل أن ألج اي مصلحة حكومية .كان«الشاوش» يطلب من الناس أن يصطفوا واحداً واحداً أمام باب أحد المكاتب . عرفته من طربوشه الاحمر ولغته . صدقوني ، فالشواش يمتلكون لغة خاصة . أنا هكذا . ما أن يحدثني احدهم حتى اعرف أنه الشاوش ، حتى وإن لم يرتد البذلة الرسمية . اقتربت من الباب كان الشاوش قد نظم الناس واحدا وراء واحد ، فأوقف اولهم بمحاذاة رتاج الباب الايمن . واقتعد هو كرسيا عند رتاج الباب الايسر .

قرأت البطاقة الملصقة بالباب:

الكتابة

بحثت عن :

ممنوع الدخول

لكنني لم أجد شيئا . قلت في نفسي مخاطبا نفسي : «ابحث يا هذا جيدا فقد تغفل عن الانتباه إلى شيء ما ، فتكون النتيجة وبالا عليك . وهكذا يجدونها فرصة لاسماعك ما لا تود سماعه . هيه ! قال الخبيث عن رجلي بأنهما مفلطحتان ، بل ونتنتان ، وشبهني بالوحش . هذا الدب الابيض ذو الوجنتين المحمرتين» ملت منحنيا لأهمس في اذن الشاوش . اعتدل في جلسته على الكرسي وقرب اذنه الكبيرة من فمي وقد قطب جبينه وتحولت سحنته إلى علامة استفهام كبيرة .

ـأ . . ؟ ماذا تقول ؟ . . أ . . ؟

ـاريد أن اقابل السيد مدير الشؤون الادارية . . .

ـايوا ؟!

ـلكن الدخول إلى مكتبة ممنوع . فكيف ادخل ؟

وكأنما اصاب الرجل مس من الجنون . تأفف ولوح بيديه في الهواء وخبط جبهته براحته ، وفتح فمه ليتكلم ثم أمسك عن الكلام ومضى يبحث في جيبي معطفه عن شيء ما ، لكنه لم يجد شيئا .

ـهل معك سيجارة ؟

ناولته علبة السجائر فاستل منها سيجارة ، ثم اعاد لي العلبة فأشرت له

بيدي أن احتفظ بها
ـاسمع يا ولدي . هل يمكنك أن تبلغ الطابق العاشر من عمارة دون أن تصعد الدرج ؟
كدت أن اجزم بأن الرجل قد جن لامحالة . لكنني استنتجت انهم في هذه المصلحة لا يتحدثون إلا بالألغاز فقلت . لألعب معهم هذه اللعبة .
ـايوا . أجب .
ـاستطيع أن اصعد في المصعد .
ـالمهم . هل تستطيع أن تصعد دون استعمال وسيلة ما ؟
بدأت اتضايق . فلأعطه الاجابة التي يبحث عنها .
ـمعك حق . لا يمكن أن اصعد دون وسيلة .
ـهاه
وضحك الخبيث ضحكة الانتصار ، ثم اشار بأصبعه إلى الكتابة أولا . ثم مكتب المدير ، ففهمت ووقفت في ذيل الطابور .
وأنا الذي يدعي التمرس بالنظام الاداري ؟ كيف تغرب عن ذهني هذه الحقائق . هذه الْبَدَهِيَّات . لو فتح المديرون الكبار ابوابهم للعموم لما استطاعوا انجاز مهماتهم الضخمة . سنشغلهم طول النهار بمشاكلنا الكثيرة . المشاكل. نحن نسمي اي شيء مشكلة . لذلك احدثوا الكتابة . تدخل إلى الكتابة اولا . تعرض عليهم مشكلتك . يعاينونها ثم يسمحون لك بالدخول عند المدير الكبير ، ويصرفون عنه اصحاب المشاكل الصغرى . وأقولها صراحة . اصحاب التوافه . هؤلاء يصرفون الى مكاتب اخرى . أن تتوقف حوالتك الشهرية سنة كاملة دون مبرر، ليست مشكلة كبيرة كما قد تظن . بل ليست مشكلة البتة . هذا خطأ اداري وسيصلح حتما . وهل هناك من هو معصوم من الخطأ سوى الله سبحانه وتعالى ؟ أن يظلمك رئيسك المباشر هذه مسأله تافهة . لماذا تصر على أن تشغل بها ذهن المدير الكبير ؟ المدير الكبير للمشاكل الكبيرة . هذا هو المنطق الذي نتعامى عن فهمه. أن تعينك الادارة للعمل في مدينة وجده وتعين زوجتك في مدينة مراكش قضية تافهة . مصلحة الادارة يا أخي هي التي دعت إلى ذلك . يجب أن نتعلم كيف نقدم المصلحة العامة على المصالح الشخصية . توافه توافه ، استطيع أن اجزم دون أن اخطيء أن كل هؤلاء المصطفين في هذا الطابور، حضروا إلى هنا بسبب مثل هذه التوافه ، وقد قطع اغلبهم مئات الكيلو مترات وتغذوا بمعلبات السردين وتجمهروا أمام باب الادارة ساعات في انتظار وقت الاستقبالات . انا مثلا . أنا حضرت إلى هنا بسبب مشكلة تافهة . لكنها رؤوسنا الصلدة التي لا تفهم شيئا . حتى المكاتب نداهمها كالوحوش بأقدامنا المفلطحة .

* * *

الحكاية الاولى :
نعم ؟! تسأل لماذا لم تتوصل بحوالتك الشهرية ؟ المسألة بسيطة يا سيدي . ضاعت بعض الوثائق من ملفك الاداري ، لذلك لا نستطيع أن نصرف لك حوالتك إلا بعد أن تأتينا بوثائق جديدة بدل الوثائق الضائعة .
نعم ؟ تسأل لماذا وكيف ضاعت ؟ ضاعت يا أخي ، ضاعت . ألا يضيع الناس اشياء ثمينة . انت مثلا . ألم تضيع في يوم ما بطاقة تعريفك أو جواز سفرك أو أي شيء له قيمة ؟
الحكاية الثانية :
نعم ؟ ارسلت لنا الوثائق المطلوبة منذ ثلاثة اشهر ؟ لا لا يا سيدي ، ما زلنا لم نتوصل بأي شيء . ولماذا أنت عجل بهذا الشكل؟هل تتصورون أن للوثائق اجنحة تطير بها إلى حيث تريدون ؟ اسمع يا سيدي ، هنالك سلم اداري . اتفهم ؟ وثائقك ستصلنا حتما . اذهب واسترح.اتركونا يا ناس نعمل في صفاء ذهن . كل واحد منكم يريد أن ننجز له ما يريد في لمح البصر . هل نحن سحرة أو مردة ؟ ثم هل تظن أنه لا شغل لنا نحن هنا سوى وثائقك ؟
الحكاية الثالثة :
وصلت وثائقك يا سيدي . ألم أقل لك بأنها ستصل حتما ؟ هل تثق الآن في السلم الاداري ؟ ها هي ذي وثائقك بين يدي . انظر جيدا . اليست هي نفسها التي ارسلت ؟ لم يبق سوى توقيع الكاتب العام وتتسلم حوالتك ، بل حوالاتك « العفريت» سيتم هذا بعد أن تبدل هذه الوثيقة . وثيقة واحدة فقط . انظر يا سيدي . أليس من العار أن ترسل لنا وثيقة وهي في هذه الحالة المزرية ؟ انتم لا تبالون بشيء . تفرشون الوثائق وتجلسون عليها في ابواب الادارات أو الحدائق العمومية . تكزون عليها بأيديكم الوسخة المبتلة بالعرق . تدوسونها بأقدامكم وانتم تتزاحمون بفوضى لولوج المكاتب. . . هل تظنون أن الوثائق مصنوعة من الحديد؟
انها من ورق . والورق معرض للتمزق و . . و . . . و . . . ثم انها مكتوبة بالمدد وليست منقوشة بالازميل أو لست ادري ماذا . المداد يمحى . إنها ايديكم . ماذا تقول ؟! انت محتاط وتصون الوثائق الادارية في ملف ؟ اسمع . لست مستعدا لأن اضيع معك وقتي في كلام فارغ . هذه وثيقة لم تعد صالحة ، فأحضر غيرها وارحنا . ثم لنفرض تجاوزا أنك ارسلتها لنا وهي في حالة جيدة . لكن انظر جيدا كيف اصبحت الأن . أليس من المحتمل أن تكون قد سقطت من الشاوش وهو ينقلها من مكتب لآخر ؟ انتم لا تتصورون كيف تصبح ارضية الادارة في فصل الامطار بسبب اقدامكم الموحلة . المفلطحة. ماذا تريدنا أن نفعل؟إنه قضاء وقدر . الا تؤمن انت بالقضاء والقدر ، خيره وشره ؟ اليس من المحتمل أن تندلق صبغة اظافر الكاتبة على الوثائق أو القهوة أو الشاي أو أي مشروب آخر ؟ إنه قضاء وقدر يا أخي . قضاء وقدر .
الحكاية الرابعة :
آه . الآن انتظمت الاشياء . ملفك الآن كامل . لم يبق سوى توقيع الكاتب العام . ؟!ماذا ينتظر لكي يوقعه؟وقاحة والله. دائما تقدمون سوء الظن . إنه مسافر . مسافر يا أخي . ماذا تقول ؟ لماذا يسافر في اوقات العمل ؟ وهل تظن انه مسافر للنزهة ؟ لقد سافر يا سيدي في مهمة رسمية . أتفهم ؟ مهمة رسمية في الخارج . ذهب لينجز

اشياء في صالحي أنا وانت والآخرين . انتم لا تهتمون إلا بأنفسكم . ماذا تقول ؟ اقترض يا أخي . وسترد ما عليك من دين . الاقتراض ليس عيبا . إنه اقتراض وليس تسولا . ألا تقترض الدول من بعضها ؟ اين انت من الدول ؟ ماذا ؟ لم يعد أحد يريد اقراضك ؟ ابحث يا أخي . ابحث . هل انقطعت الرحمة من ارض الاله ؟ ثم واسمح لي أن اصارحك . انت رجل مبذر . نعم مبذر . وتنفق كل ما تقترضه في التنقل بين مدينتك والادارة المركزية . لماذا لا توفر على نفسك المال والجهد ، وتتعامل معنا بالسلم الاداري ؟ نعم ؟ سنة ؟ بالله عليك ماذا تساوي سنة في عمر الزمن . اغمض عينيك وافتحها تجد أن عشر سنوات قد مرت وانت غافل .

الحكاية الخامسة :

آسفون يا سيدي . آسفون جدا . ملفك ما زال لم يوقع بعد . تسأل عن الكاتب العام؟ البقية في حياتك يا سيدي . مات يا سيدي . مات . غريب؟! وهل تريد أن نبعثه من القبر ليوقع ملفك؟ نعم؟ طبعا هنالك من ينوب عنه . هل تظن اننا نعمل في فوضى؟ لا لا يا سيدي ، لا يمكن أن ينوب عنه آخر في مسألة التوقيع . لا . ماذا تقول؟ حسنا! أو تعلمنا؟ طبعا سيعوضونه . لكن ليس بالسرعة التي تظنها . هل تظن أن تعويض كاتب عام كتعويض جورب أو زر قميص؟ تعقل يا رجل . هذا منصب هام ، يجب على الادارة أن تتريث حتى تجد الرجل المناسب . كل هذا في مصلحتكم . فلم العجلة؟ ثم لا تعتقد أن الكاتب العام الجديد سيعين فقط ليوقع ملفك انت وحدك . هنالك آلاف الملفات كلها تنتظر البحث والدرس والتوقيع . هل تعتقد أن للكاتب العام عشر اياد؟ نعم؟ ماذا تقول؟ حكمت عليك المحكمة بافراغ المنزل الذي تسكنه؟ تنازل لك المالك عن واجب الكراء لسنة خلت مقابل الافراغ؟ إنه رجل كريم والله . هذه فرصة العمر بالنسبة لك . وانت الذي تقول بأنك غير محظوظ؟ احمد الله يا رجل لأن المحكمة لم تحكم بالحجز على متاعك . ماذا؟ بعت كل المتاع فلم يبق لك سوى حصير؟ ولماذا تصر على البقاء في منزل ليس فيه سوى حصير؟ هل تهوى ملاعبة اطفالك الكرة في الغرف الفارغة؟ الشارع؟! انت انسان مقطوع من شجرة؟ قل لي بالله يا سيدي . ألم تقرأ عن عظماء التاريخ الذين كانوا يبيتون في الشارع؟ عند الطوار او قرب صناديق القمامة او في المراكب المهترئة الملقى بها في الشواطىء المهجورة . لا لا يا سيدي . لا تخف على مصير الأولاد . كن مطمئنا . ألا تعلم بأن الكثيرين من عظماء التاريخ لم يتابعوا دراستهم في المدارس النظامية؟ إن الحياة يا سيدي اعظم مدرسة واعظم جامعة . ثم إن الله ما خلق نفسا إلا وخلق لها رزقها . هل سمعت عن أحد مات جوعا؟ماذا تقول؟اعوذ بالله من قولك هذا . الله . يهب الأرزاق وبعض عباده يسرقها من البعض الأخر؟!اسمع يا سيدي . لقد بدأت تقول كلاماً خطيرا . هذه سياسة . هذا كفر . نحن هنا في ادارة . اسمع . انصرف حالا وإلا . . . الظاهر أنك لن تبيت في الشارع حيث طقس بلادنا معتدل والحمد لله لا هو حار ولا هو قار . بل ستبيت في الثلاجة . ماذا؟ ستقدم شكاية للمدير الكبير؟ وماذا تنتظر؟ اخرج حالا . هل ادلك على مكتبه؟ هاهاها .

* * *

الشاوش كرسيه عند رتاج الباب الايسر . كان يدخن ويضحك لي بمكر . اخرجت علبة سجائر من جيبي . احسست برغبة كبيرة في التدخين . هكذا أنا . كلما زرت ادارة حشوت جيوبي بعلبتي سجائر واكثر . كنت قد اصبحت أول واقف في الطابور . قال ادخل ، فدخلت . وقفت في مواجهتها . شعر اشقر وعينان واسعتان . قلت . هذه اذن هي درج المدير أو مصعده . «عزيزي القاريء الكريم أرجو ألا تؤول فهم هذه الجملة . فأنا اقصد ـ والله العظيم ـ الدرج الاسمنتي والمصعد الكهربائي ولا شيء غير هذا» كان التعب باديا على تقاسيم وجهها . قالت :

ـ هل تعرف قراءة الساعة؟

قلت . عدنا إلى الالغاز . وقفت كالمسطول . اشارت إلى ساعة معلقة على الحائط ووجهها يتقاطر تعبا . نظرت ببلاهة الى العقربين والارقام . كانت الآن قد بدأت تسوي شعرها وتهيء حقيبة يدها . قلت . لعل نصف الساعة المتبقي على انتهاء وقت العمل غير كاف لاستعراض مشكلتي . وقفت وهي ما تزال تسوي شعرها . قالت :

ـ انت تفهم . أزمة المواصلات و . . .

ففهمت . واللبيب بالاشارة يفهم .

القنيطرة ـ المغرب

— تتمة المنشور على الصفحة ١٦ —

عالمية

لقد أمكن الشك في الطابع العالمي للاسلام ، أو ، على العكس ، الالحاح عليه . والواقع أن عدم دقة الآراء المتداولة جعل المسار الذهني صعباً ، وأن الزاوية التي ينظر منها المراقب تحدّد ذلك المسار بشكل واسع . وكثيراً ما يولى المعنى المنسوب إلى الكلمات أكبر قدر من الأهمية بطريقة ذاتية ، وكأنّ لهذه الكلمات معنى حصرياً ، أو يولى الاهمية التي تتلاءم أحسن التلاؤم مع اثبات صحة رأي معيّن . ولذا ينبغي هلهلة كبّة الخيوط واستخلاص الطرف المؤدي إلى فك تشابكها .

إن في وسع الاسلام بوصفه ديناً ومنهجاً اجتماعياً معاً أن يفصح بشأن العالمية عن خصائص شتى تبعاً لأربع وجهات نظر محتملة : الوجهة الماورائية ، والوجهة الدينية ، والوجهة الاجتماعية ، والوجهة السياسية . ولا يمكن بالطبع أن ينتج عن هذه الروئى الأربع مفاهيم متباينة تبايناً أساسياً ، لأنها صادرة عن مصدر واحد . غير أن التعبير عن الفكرة يمكن أن يتنوّع بوصفه ردّ فعل منطقياً على وضع من نوع خاص . فالايمان بالتوحيد المطلق وبوحدانية الله ايماناً معبّراً عنه بقناعة وصلابة تتجاوز الصلابة القائمة في أي من الأديان الأخرى ، يجعل من الاسلام على الصعيد الماورائي ايديولوجية عالمية بكل ما في الكلمة من معنى . والفرد ، على الرغم من تمتّعه بمصير مستقل ، ليس غاية بحد ذاته ، بل هو عنصر من العناصر التي يتألف منها الكلّ . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فانه لما كان الكون محكوماً بأحكام إلهية ، فان « المسلم » هو ذاك الذي يخضع لهذه المشيئة الاستعلائية المفارقة . والبشرية واحدة . وليس الناس متحدرين من صلب رجل واحد وحسب ، بل هم صادرون أيضاً عن ارادة مبدعة واحدة ، ارادة الله الواحد(٣٩) .

ويستتبع التوحيد بطبيعته إذن وجود نظام واحد واجمالي . والشريعة الخالدة عالمية . وعلاوة على هذا الجانب الجوهري ، يشارك مفهوم الانسان في طابع الاسلام الشمولي العالمي . فالانسان معتبر في الواقع بوصفه انساناً — لأنه حرّ ومسؤول — ولكن ليس بمعزل عن غيره ، لأنه في الوقت نفسه انسان جماعي أو اجتماعي منذور للنعيم النهائي . ويطابق هذا المفهوم المزدوج للفرد على الصعيد الماورائي مفهوم العالمية المقبول بصورة عامة في الفلسفة الغربية الحديثة (٤٠) .

ويؤكد الاسلام إلى جانب ذلك عالمية المبادىء الخلقية توكيداً مضاعفاً . ففي حين أن الاخلاقية الاجتماعية التي أتت بها المسيحية هي أساساً أخلاقية بين الافراد ، فان الخلق الاسلامي بتوثيقه رباط الجماعة ، يصهر العواطف والأحاسيس ، قاعدة الفضيلة العالمية ، مع الأنظمة القسرية التي لا غنى عنها في الحياة الجماعية(٤١) . ويفسر الطابع العالمي للخلق الاسلامي ، بشكل جزئي ولا ريب ، السرعة التي نفذ بها الاسلام ليبقى ، إلى أكثر المناطق الجغرافية والأوساط الثقافية تنوعاً . ولا يعادل هذه الظاهرة الدينية سوى ظاهرة المسيحية ، بخلاف سائر الأديان الافريقية والآسيوية التي لم تتعدّ قط حدود السياق التقليدي الذي أبصرت فيه النور . وهنا يمكن أن يطرح السؤال لمعرفة ما إذا لم يكن في إمكان الناس استخدام دين عالمي وبعيد عن التعصب كالاسلام لاغراض امبريالية ولأجل السيطرة ، في الوقت الذي يستند فيه مبدأ العالمية إلى مجتمع متجانس سياسياً ، قوي عسكرياً . يضاف إلى هذا أن عالمية الدين قد تستتبع شكلاً من حصرية كامنة ، لأن الشريعة الالهية هي التي تنهج السبيل إلى نعيم الآخرة . ويُستحسن قبل البحث من منظور عام عن خلاصة لمشكلة عالمية الاسلام أن نعالج مفهومها على المستوى الديني البحت . ولا نرانا في حاجة إلى التأكيد بأن هذا التقسيم اعتباطي للغاية، بل مناف لروح الاسلام العام .

لقد تخيّل المؤلفون الغربيون تفسيراً — يخدش شعور المسلمين — مرتكزاً إلى توقيت نزول شتى الآيات . ففي رأيهم أولاً أن النبي محمداً قد يكون ربّي ليكون رسول أمّته . وقد تكون رسالته قدّرت في البدء لتزويد العرب بكتاب ومرشد في لغة يفهمونها ، لانهم الشعب الوحيد الذي لم يكن قد تلقى بعد كتاباً . ولا تكون عالمية الاسلام قد برزت بالتالي إلا خلال الحقبة الثانية من التبشير بالدعوة في المدينة ، بفعل وعي المسلمين ضرورة تشكيل كيان مستقل ، في الوقت الذي تمّت فيه القطيعة مع اليهود . وقد يكون الاسلام فرض منذ ذلك الحين وحياً خالصاً في مقابل كتب الاسرائيليين المشوّهة أو المزيّفة ، وبدرجة أقل ، في مقابل كتب المسيحيين .

ويرفض المسلمون هذا البرهان المزعوم ، ويعتبرونه خبثاً من المستشرقين يراد من ورائه الاساءة إلى الاسلام . أولاً لأنه لم يكن للنبيّ ناقل كلام الله الخالد الذي لا يحول أي دور فاعل في تأليف التنزيل ، لا بالنسبة إلى الظروف المادية ، ولا تبعاً لرغبته الشخصية . ولا يمكن بالفعل أن تصدر طبيعة الرسالة الالهية عن حاملها البشري . والقبول بتفسير يرتكز إلى التسلسل التاريخي معناه نكران صحة التنزيل الذي ينبغي أن يقبل على كل حال بوصفه كلاً متلاحماً : القرآن في صورته الكاملة والنهائية . زد على ذلك أن في الامر تزييفاً للتاريخ ، لأن التنزيل توجّه منذ البدء إلى جميع الناس : « إن هو إلا ذكر للعالمين » (٤٢) .

وليست هذه القناعة تعبيراً عن حصريّة جذرية . فلو عدنا في الواقع إلى المفهوم الاساسي لوحدة الجنس البشري باشراف إلهي ، لأمكننا أن نستخلص أن الله أباح بملء ارادته مختلف المعتقدات . والوحي كالحقيقة واحد، لكنه أصدر اشكالاً شرعية أو شعائرية متنوعة احتراماً للتوحيد . وهكذا فان كل دين منزل صحيح في جوهره، ولا يملك أي فريق أن يحتكر الحقيقة (٤٣) . ولا حدود للحكم الالهي ، فالله يحكم الكون بأسره . ولا يمثل المجتمع الاسلامي سوى جزء من هذا الكلّ . وما كان من الله إلا أن زود ، بمشيئته التي لا نظير لها ، بعض المجتمعات بتوجيهات أفضل أو أكمل من التوجيهات التي زوّد بها المجتمعات الأخرى (٤٤) .

وقد كان الناس في البدء جنساً واحداً وأمة واحدة(٤٥) ، ثم قرر الله أن يجعلهم أسراً وقبائل وشعوباً (٤٦) ليتعارفوا ويتفاهموا فيما بينهم . ومعيار السمو الوحيد يكمن في خشية الله، أي في الخضوع لمشيئته . ولا يُستبعد أي انسان مسبقاً من الخلود في النعيم الأبدي ، فالله يريد على العكس من ذلك خلاص كل انسان . والمظهر الشمولي من البروز بحيث لا يحتاج إلى أن يوسّع البحث فيه بشكل أحفل . وبحسب الروئة الاسلامية ، على الصعيد الاجتماعي على الاقل ، فان « التعددية تؤكد الوحدة ، والتنوع مبدأ انسجام لا مبدأ بلبلة(٤٧) » . ومفهوم التنزيلات الخاصّة المقدّرة لشعوب مختلفة يكفل التسامح الديني . ولا تتعرض المقدّمة المنطقية ذات الطابع العالمي في الاسلام للنقض إذا أخذنا في الحسبان أن التنزيلات تتعاقب . فالحقيقة لم تنقل إلى الناس مرّة واحدة وأخيرة . وتبقى كل رسالة إلهية سارية المفعول حتى تأتي الرسالة التالية فتؤكدها وتحتويها وتعمّقها . ولما كان القرآن التعبير

الأخير عن ارادة الله ، فقد كفل اصالة الرسالات السابقة وصحتها دون آن يؤكد سريان مفعولها الذي بطل جزئياً بمجيء الاسلام . ولما كان هذا ديناً تا.اً كاملاً ، فقد تجاوز كل الأديان الأخرى : « يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا مصدّقاً لما معكم ... »(٤٨) . وهكذا يبرهن الاسلام على الصعيد الديني عن عالمية لا مراء فيها عن طريق التوحيد المطلق ومبدأ وحدة الا الم . أضف إلى ذلك أن كل انسان مدعوّ من غير تمييز للمشاركة في معتقد بسيط ، والانخراط بذلك في جماعة متجانسة بأسهل تدريب ممكن : الشهادة . وإذا رفض اعتناق الاسلام فان الله سريع الحساب(٤٩) . وهو مقبول مع ذلك على الصعيد الاجتماعي ، ويتمتع بجميع الحقوق باستثناء حق الاضرار بجماعة المؤمنين .

ويمكن أن يتم التساؤل عن العالمية على المستوى الاجتماعي . ويستحق هذا المنحى الدراسي أن يكون ببعض الفروق الدقيقة . فلما كان التنزيل يشرع بالفعل في الشؤون الروحية والزمنية على السواء ، وهي شؤون مرتبط بعضها ببعض كل الارتباط ، فإنه قد يبدو أن الاسلام يُظهر بعض الحصرية على صعيد التنظيم الاجتماعي الذي يتشابك مع عالمية المذهبية ، وقد يقال بذلك من شأنها(٥٠) . ويرفض المسلمون هذه الفكرة ويعبّرون عنها بطريقة مختلفة ، هي أن غير المؤمن يطرد نفسه بنفسه من الجماعة المؤسسة على قاعدة التنزيل القرآني برفضه اعتناق الدين . ويؤدي ذلك إلى اقامة نظام خاص لتسوية وضع هؤلاء الأفراد المُبعدين عن جسم اجتماعي موحد برباط الدين المقدس وبالتقيّد بالشريعة المنزلة . وحرمان غير المؤمنين من بعض الحقوق في المدينة الاسلامية نتيجة منطقية لطبيعة المجتمع التأسيسية . وقد ظن أنه بالامكان الايحاء بأن النداء « يا أيها الناس » المستعمل في السور المكية ، قد استبدل به فيما بعد « يا أيها الذين آمنوا » حين استقرّ النبي في المدينة (٥١) . وهذه الملاحظة مغلوطة ولا يمكن على أي حال أن تتخذ الاهمية التي يراد اضفاؤها أحياناً عليها في الغرب . ولا ينبغي في الواقع النظر إلى النداء بمعزل عن سياقه العام . فحين يكون الخطاب موجهاً للبشرية جمعاء تستخدم صيغة « يا أيها الناس » : « قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض »(٥٢) . وبالمقابل فان « يا أيها الذين آمنوا » تستعمل حين يكون الارشاد الأدق والأكثر خصوصية موجهاً إلى المسلمين أنفسهم : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير .... وجاهدوا في الله ... هو سمّاكم المسلمين ... وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير »(٥٣) . وهكذا فان الايضاحات بشأن التسلسل الزمني لا معنى لها ، ما دام القرآن بشكله الحالي المثبت حسب تعليمات النبي ، يؤلف كلاّ شاملاً لا يتجزأ . والتنزيل الإلهي يتوجّه إلى جميع الناس داعياً اياهم إلى اعتناق الدين ، ويخاطب ، على مستوى مختلف ، المؤمنين بشكل خاص ، ليبيّن لهم القاعدة الواجب اتّباعها . وعلى هذا فانه يدعو الى تأليف مجتمع منفصل منبثق بشكل طبيعي من التعاليم القرآنية ، دون أن يكون في ذلك تقليل من عالمية الدعوة الالهية .

ولقد كان الانخراط في العقيدة التي بشّر بها محمد يعني للمؤمنين الأول قطع العلاقة مع النظام الاجتماعي القبلي القديم والانتساب إلى كيان مميّز . وكانت الجماعة تحتفظ مع ذلك بمثل أعلى عالمي ، لأنها لم تكن ترفض صحة الانظمة القضائية والخلقية الموجودة في التنزيلات السابقة ، واكدت أنها حصرية تجاه المشركين من العرب وحدهم . أضف إلى ذلك أنها ظلت منفتحة على الصعيد الاجتماعي بشكل واسع على الجميع ، مع رفضها ضمناً بعض المعتقدات . وكان طبيعياً في مجتمع ديني المركز في الاساس أن يطالب بالاعتراف بالتوحيد . ومن الخطأ مقارنة تضامن الجماعة الاسلامية المشروع وما ينتج عنه من مظهر حصري ، بأنماط المجتمعات البدائية المتضامنة والحصرية بفعل التقيّد بالتقاليد . والواقع أن مجتمع المؤمنين يبقى ، حتى على الصعيد الاجتماعي ، منفتحاً بلا قيد ولا شرط . وتقترن عالمية الاسلام بالشمولية ، لأن ما يرصّ بنيان المجتمع ليس العرق ولا الأصل ولا النسب ، كما كانت الحال في المدن القديمة ، وإنما الجهر بعقيدة التوحيد . ومنذ ظهور الاسلام ، وخلال انتشاره من بعد خارج الجزيرة العربية ، سجل توكيدُ وحدة العالم بالتبعية لله الواحد أفولَ الديانات القومية أو المعتقدات المحلية لمصلحة العالمية التي أثبتت وجودها جنباً إلى جنب مع تحرّر الانسان . وكان من نتيجة الجهر بالايمان أن اكسب صاحبه الحقّ مباشرة في الاندماج الكامل على الصعد الاجتماعية والسياسية والضريبية على السواء . وعليه فان مظهر الاسلام الحصري المفترض على الصعيد الاجتماعي يبدو كذلك ، حين ينظر اليه من الخارج فقط . وبالفعل فان غير المسلم مدعو لمشاركة الجماعة دون قيد ولا شرط ، وهو الذي يطرد نفسه بنفسه برفضه اعتناق الدين ، والتقيّد بالتالي بأحكام الشريعة . وإذا كان موحّداً ظل خاضعاً لأحكام دينه . والظاهرة لصيقه بالمجتمع الاسلامي النظري المتمحور كل التمحور حول الوحي الإلهي الذي يشرع لامور هذه الدنيا جميعاً .

وختاماً فان آخر مستويات السؤال عن العالمية الاسلامية مستوى سياسي . ويعرض من زاويتين : عالمية تتطلع إلى الخارج وتتوافق مع التبشير الديني دون أن تشمله كلية ، وعمومية في القانون المفروض في الداخل على كل أفراد الجماعة . ومن المفيد أن نعود هنا إلى التاريخ . فقد أدى ظهور الاسلام في المجتمع العربي إلى مقاومة كان لا بد أن تتحول إلى صراع سياسي .

وما لبثت الجماعة الاسلامية ، وهي لم تكد تبرز بعد ، أن شكلت كياناً متميّزاً . وقد اتخذ التعبير عن وعيها هذا الكيان طابعاً « قومياً » ، لأنها رفضت بالضبط أنماط الانتماء إلى التجمع القبلي التقليدية . فالقضية قضية مسار اجتماعي كلاسيكي . ولقد ولد الاسلام السياسي بالعودة إلى التوجه نحو مكة للصلاة . وما كان لهذا القرار أن يطبع المجتمع بطابع « عربي » ، لأنه كان ينظر إلى الكعبة على أنها محراب ابراهيم أبي جميع المؤمنين(٥٤) . ويبدو أنه من الخطأ النظر إلى هذا الاختيار كما لو كان محاولة انعزال من محمد تهدف إلى اقامة دين توحيدي مستقل من شأنه الابتعاد عن الجماعات الدينية الأخرى كيلا يضحّي بـ«قوميته» . فخصوصية العقيدة الاسلامية نفسها تفرض على العكس العالمية ولا يمكن ادراك المفهوم الاسلامي للعالم وللمجتمع إلا من خلال جوهره الديني . فمبدأ وحدة الكون ونظامه يحتم بالضبط وجود مجتمع بشري موحد ومنظم . ويشكل كل فريق على حدة كياناً متجانساً وجزءاً لا يتجزأ من المجتمع الكوني الذي تجبر فيه الامكانات والحاجات المتبادلة على التعاون والتعاضد . وتنجم الحاجة إلى التشارك والتعاون من ارتباط الامم بعضها ببعض ، هذه الامم التي لم تزود واحدة منها ، على الصعيد الجغرافي ، بموارد طبيعية تتيح لها الاكتفاء الاقتصادي الذاتي والفرق بين المجتمعات القائمة نابع ، كالتباين الطبيعي في الافراد ، من مشيئة الله لخير الانسانية .

وتقود وحدة الاسلام الدينية ، مدعومة باقامة الشعائر وعمومية القانون ،

إلى التجانس السياسي . أضف إلى ذلك أن الاطمئنان إلى امتلاك الوحي الصحيح دفع المسلمين إلى رفض كل تبعية أخرى ، وعدم الاعتراف بأية مواطنية غير مواطنية الاسلام . والواقع أنه سرعان ما ظهرت صراعات على السلطة وانشقاقات ذات أصول تقليدية أو محلية . وقد استندت أحياناً إلى رد فعل ثقافي ومطالبة سياسية من الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام . غير أن تفتت المجتمع السياسي كان لا بد أن ينجم عن تصادم الأسر العسكرية الحاكمة . والقومية التي تطبع السياسة المعاصرة في بعض الدول الاسلامية ظاهرة حديثة . وهي تبدو أثراً من آثار التجزئة الاستعمارية ، ونتيجة في الوقت نفسه لنفعية سياسية دفعت مختلف شعوب المجتمع الاسلامي ، على صعيد اقليمي في أغلب الاحيان ، إلى السعي لنيل استقلالها . وهذا الأمر الواقع الحديث حقيقة سياسية نهائية على ما يبدو . وما يزال التبشير بالدين قائماً كما كان — الشاغل الفردي لكل مسلم — لكن الطموح السياسي العالمي لم يعد هو هو . ونظراً لانقسام مجتمع المؤمنين إلى دول قومية ، فان نزعة إلى الفصل بين الروحي والزمني تذرّ بقرنها بشكل متزايد على صعيد الواقع العملي . ومع ذلك فان شعور المسلمين الجماعي شبه الصوفي بالانتماء إلى كيان أخوي يتجاوز كل الحدود ما يزال باقياً . ومن المحتمل ألا يتوقف أبداً عن التأثير في سلوك الحكومات الاسلامية السياسي .

ولا بد في النهاية أن يكون العنصر الانساني بالمعنى الدقيق نقطة التشابك في كل تحليل يدور حول الشمولية الاسلامية . فالارشاد الديني عالمي لأنه يُعدّ الانسان لمستقبل استعلائي خالد . والاعتقاد بالله واحد للعالمين يقود إلى إذابة كل مبدأ عرقي أو شعور قومي . ومفهوم عالم ينظر اليه على أنه مجرّة من جماعات شتى تلتفّ كل جماعة منها حول رسول الله يؤدي ، أخيراً ، إلى احترام سائر الشعوب والتسامح معها . وينبغي أن يحول مذهب التعاون الذي لا غنى عنه بين الامم انطلاقاً من واقع اختلافها بالذات ، وأن يحول حظر الاكراه في الدين ، دون أن يتخلى التبشير بالدين عن مكانه للامبريالية السياسية . والسياج الواقعي هنا هو التقيد بدقة بالشريعة الالهية . فقد أثبت التاريخ على الصعيد الداخلي للعالم الاسلامي بمجموعه أن التضامن في الدين كان دائماً أقوى من الروابط السياسية . وعالمية الوحي معناها بالطبع عمومية الدين ، ولكنها تكفّ نظرياً عن المطالبة بتوحيد شكل البنى السياسية. ولعل من شأن هذا التذكير الموجز أن يساعد على فهم التنظيم السياسي الداخلي للجماعة الاسلامية ووضع الأقليات غير المسلمة وتنسيق العلاقات مع العالم الخارجي فهماً أفضل .

الاجنبي

يمكن تحديد وضع الاجنبي كأسهل ما يكون التحديد بطريقة سلبية أي بعدم مشاركته الكاملة في زمرة متجانسة . ويتلخص الأمر في علاقة غيرية إما أن تربط بين فردين — أو بين جماعتين — متماثلتين في بعض النواحي ومتغايرين في بعضها الآخر ، واما أن تجعلها على طرفي نقيض بدرجة من الحدّة تمثّل معها العلاقة سلبية المماثلة بالذات . وتعني الميزة الأولى قبولاً مشروطاً ، وتعني الثانية رفضاً متصلباً . وقد يكون الرابط والملاط اللذان يشدّان البناء الاجتماعي صوفيين ، أو دينيين ، أو اجتماعيين ، أو سياسيين ، أو اقتصاديين ، أو قانونيين مثلاً . ويصبح الاجنبي ، على صعيد ردّ الفعل الشخصي أو الاجتماعي ، خطراً ، بل عدواً ، في الداخل أو في الخارج ، حين يهدد بنى الزمرة بالذات ، بعدده ، أو بموقفه ، أو بموضع قوته .

ولا ينفصل الروحي عن الزمني في المدينة الاسلامية ، ويؤلف الحق جزءاً لا يتجزأ من الدين . ومع ذلك لا يمكن أن يماثل المجتمع الاسلامي تنظيم أي تجمّع بشري بدائي(٥٥) دينه أساس تماسكه ، وذلك بالتحديد لأن الاسلام يعترف ، بوصفه شمولياً وعالمياً ، بالاختلاف ويقبل به في حدود معيّنة . وفي رأينا أن هذا الموقف ناشىء بالدرجة الأولى عن مفهوم الانسان في المنظور الاسلامي(٥٦) .

وقد يكون هذا المثل ، من بين الامثلة الكثيرة التي تنقلها كتب السنّة ، كافياً وموضحاً . فقد روي أنه مرت جنازة أمام محمد فوقف ، وحذا صحابته حذوه . لكنهم أخبروه أن الميت يهودي ، فما كان منه إلا أن أجاب : « أليس نفساً » ؟ ، مؤكداً بذلك المساواة الأساسية بين جميع الناس بوصفهم عيال الله . وإن تعريفاً دقيقاً بالمصطلحات ليبدو ضرورياً في هذا السياق أكثر مما هو في أي سياق آخر .

ليس لفكرة « الامة » الاسلامية مقابل في فكر الغرب ولا في تجربته التاريخية . فالجماعة الاسلامية ، وهي تجمّع من المؤمنين يؤلف بينهم رباط سياسي وديني في آن معاً ، ويتمحورون حول كلام الله القدسي ، وتوحدهم العزة بالانتساب إلى التنزيل الاخير والحقيقي ، لا تطابق فكرة « الشعب » التي كانت سائدة عند مسيحيي القرون الوسطى ، ولا فكرة « الأمة » الغربية التي راجت في القرن الثامن عشر . وصعوبة التوافق منبثقة عن فكرة الكائن البشري . فالانسان يسهم ، بالنسبة إلى الفكر الغربي ، في الحياة الاجتماعية المقسمة إلى طبقات ومراتب بنشاطه الخارجي والفعلي . وعلى العكس من ذلك ، فان الفرد يندمج في الاسلام بالجماعة المؤمنة بالتساوي عن طريق « شهادته » الفردية واستبطان ارادته وصفاته الخاصة كمؤمن(٥٧) . فالنية المعلنة والجهر بالكلام شرطان من شروط الانتماء إلى المجتمع . وبصورة تلازمية يحدّد الامتثال لمشيئة الله البنية الاجتماعية . وهكذا تكون النظم التأسيسية للجماعة مشروطة بالعبادة الواجبة عليها نحو الله .

وينبغي أن يحتفظ لغير المؤمنين بوضع خاص في مجتمع قائم بشكل أساسي على الدين . ومع ذلك فليس شأن الاجنبي كشأن « العدو »(٠) في المدينة القديمة . وتتمثل أصالة النظام الاسلامي بالنظر إلى ما كان سائداً في العصور الاغريقية والرومانية في شمولية الوحي وارشادية الدين . ويتمثل تفوّقه في هذا المضمار على اليهودية والمسيحية في تقبّله الديانات التوحيدية السابقة — التي يصدّقها الاسلام ، ولكنه يتجاوزها في الوقت نفسه — وتوكيده الوحدة الجوهرية للاديان السماوية .

فالنسبية إذن قاعدة مقبولة في حقل التشريع ، حين يتعدى الامر التوكيد الجوهري لعالمية القانون الالهي(٥٨) . واليك إحدى أهم مساهمات الاسلام في تأليف مفهوم عالمي حديث : التسامح ، وهو واجب ديني وأمر شرعي . والقرآن واضح في الاشارة اليه : « وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات»(٥٩).

وترتسم في هذا الاطار العام ثلاث فئات من غير المسلمين . فهناك

أولاً المشرك المدعو للدخول في الدين الجديد دون أن يتخذ بحقه تدبير طرد. وليس أمامه نظرياً إذا ناصب الاسلام والمسلمين العداء إلا أن يختار بين اعتناق الدين والقتال حتى الموت. وهناك ثانياً المعتنق لدين توحيدي القاطن خارج العالم الاسلامي (الحربي) ، ولكن في وسعه أن يقيم موقتاً فيه تبعاً لاجراء في غاية البساطة . ويبدو هذا النموذج الثاني أقرب إلى فكرة «الاجنبي» حسب المذهب الحديث. وتضم الفئة الثالثة أخيراً الموحدين(٦٠)(*) الذين « تحميهم »(**) الجماعة الاسلامية . وكثيراً ما لجأت الكتابات الغربية إلى عملية تعميم مفرطة في التبسيط فاعتبرت هؤلاء « المحميين » بمثابة « مواطنين من الدرجة الثانية » . والواقع أن هؤلاء القوم كانوا أجانب خاضعين لقوانينهم الخاصة ، و « محميين » بالمعنى الفعلي للفظة ، لأنهم مقيمون جغرافياً في المجال الخاضع سياسياً وثقافياً للاسلام . وكانوا يؤلفون أقليات دينية متناسقة تكفل أوضاعها نظم قانونية ملزمة الزاماً شديداً للاغلبية المسلمة لأنها جزء من التنزيل .

وقد فتح الاسلام الباب للتعايش على الصعيد الاجتماعي والعرقي حين اعترف بصدق الرسالات الالهية المنزلة من قبل على بعض الشعوب ، وجعل المسلمين متحدرين من نسل مشترك هم اليهود والنصارى عبر ابراهيم . لكنه بدا انه يرفض الحوار في الوقت ذاته على الصعيد اللاهوتي حين ربط التنزيل القرآني بما جاء في الكتاب المقدس وازال من العقيدة كل ما اعتبر زيفاً مخالفاً للتوحيد بالمعنى الدقيق للكلمة . وأتاح منطق تعاليمه القوي وبساطة عقيدته وما يرافقها من تسامح ، أتاح كل هذا للشعوب التي فتح بلادها حرية دينية تفوق بكثير تلك التي أتاحتها الدول المسيحية نفسها ، ولا سيما في حوض المتوسط الشرقي حيث كانت تحارب بقسوة الهرطقات التي غالباً ما كانت تتخذ شكل المطالبة القومية . وبهذا لا تغطي « الجماعة الاسلامية » رقعة « دار الاسلام » . فالفكرة الأولى تتخذ طابع الموافقة الدينية ، وتتضمن الثانية بنية سياسية ودينية معاً تضم غير المسلمين تبعاً لإجراء محدد .

ويتيح التوحيد لكل انسان شرف الاندماج في الجنس البشري دون حصر ولا مراعاة خاصة . وتستتبع وحدة الرسالات احترام معتنقي التنزيلات السابقة ، في حين أن اعتناق الاسلام يحقق للفرد، في موازاة ذلك، مكان بلوغ الدرجة القصوى من الكمال بالانخراط في مجتمع المؤمنين . وبالفعل فان شهادة أن « لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » التي ينخرط بها الفرد ويشارك مشاركة تامة في الامة الاسلامية تتضمن اعترافاً مزدوجاً : الاعتراف بوحدانية الله ، والاعتراف بأن النبي محمداً رسول من الله . وتبقى القيمة الجوهرية هي هي لجميع الناس بوصفهم أناساً . ومع هذا فان شعور المسلم بالدعوة الربانية أسمى موضوعياً من شعور أي انسان آخر لأنه يتبع أمر الله: « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » (٦١) .

ومن المفيد على الصعيد الديني البحت أن نشير إلى أن موقف الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى من غير المؤمنين يحدده خيارهم الاساسي إلى حد كبير . وهنا تتجلى أصالة الاسلام الذي يدمج الفضائل الالهية الثلاث(*) المشتركة ، مع نوع من التشديد الخاص على الايمان . فاليهودية تعيش منطوية على نفسها : إذ أن الرجاء في رؤية وعود الحلف مع يهوذا تتحقق ، يبدو وكأنه امتياز مقصور على عشيرة . والمسيحية منفتحة بالمحبة وراغبة في أن يفيد جميع الناس من النعم التي حصلت عليها ، دون أن تقترح أنظمة قاطعة لسياسة البشر أو لتدبير الشؤون العامة . واخيراً يعلم الاسلام كل مسلم ، عن طريق الايمان والالزام باحترام التنزيل الالهي بشكله الاجمالي ، أن ينشر عقيدته محترماً عقيدة الآخرين .

والذي يميز المسلم على الصعيد الفردي عن غير المؤمن هو على الأخص عنصر أخلاقي ، بل عنصر نفساني تقريباً . فإدراكه للمطلق وتكوينه الديني يدفعانه إلى التصرف بشيء من « النقاء » يضفي عليه هذا المظهر من الكرامة، بل السمو(٦٢) . ويتجلى هذا « النقاء » على الصعيد الجماعي في الطموح إلى تحقيق مجتمع مثالي على الأرض ينشد الخير ويدفع الشر . وبالرغم من كون هذا المجتمع مفتوحاً للجميع ، فانه ليس في مكنة الجماعة أن تقبل الذين رفضوا مقدماتها الاساسية ، أي الاسلام ، بصورة أعضاء كاملين . إلا أنه ليس ما يمنع المؤمنين من اقامة علاقات صداقة مع غير المسلمين ، مادامت هذه الروابط لا تشكل خطراً على الجماعة(٦٣) . وفي وسع الموحدين غير المسلمين القاطنين في قلب وسلطة زعيمهم الديني المسؤول تجاه السلطات الاسلامية . وقد تألفت « أمم » من نوع معين ، واتحدت ، وخضعت لنظامها الديني الخاص ، وانخرطت في البنية الاجتماعية الفوقية للمجتمع الاسلامي الذي يحميها .

وتعني كلمة « الذمة » في أصل وضعها حسب المعجمات العربية ، الايمان والعهد ، والميثاق(٦٤) . فالقضية إذن قضية عقد تسمح الجماعة الاسلامية بموجبه للاقوام الموحدة الخاضعة لها أن تحتفظ بدينها بكفالة الاسلام ، لقاء دفع ضريبة تعويضية واحترام بعض موجبات حددتها الشريعة بدقة . ويستمد مبدأ الجزية أساسه من القرآن(٦٥) ، اما طرق تطبيقها فقد وضعت فيما بعد ، ولا سيما خلال حقبة الفتوحات .

وليس طابع معاهدة الحماية (الذمة) التشريعي قابلاً للمقارنة أو المماثلة بأفكار المذهب التشريعي الغربي الرائجة(٦٦) . أضف إلى ذلك أن المؤسسة قد تطورت بتطور تاريخ الامبراطورية الاسلامية ، بتأثير النقول الخارجية وما نتج عنها من تطور بنى العالم الاسلامي نحو نوع من العلمانية . وانه ليكفي أن نستخرج خطوط النظام العامة الكبرى من ركام كثير التشويش من الأحداث التاريخية ، والآراء التشريعية ، والعلاقات بين الاحداث ، لنبين كيف حاول الاسلام منذ القرن السابع للميلاد أن يقدم حلاً لمشكلة الاقليات فريداً في نوعه . والمقابلات القانونية التاريخية خطرة ، لأن المؤسسات القديمة نتاج مفاهيم بعيدة جداً في الأغلب عن تطلعاتنا أو انجازاتنا الحديثة .

وتستحق جماعة غير المسلمين على أرض الاسلام أن تتناول بالتحليل ، لأنه ثبت أنها نهج لا مثيل له ، في الوقت الذي كان فيه الغرب على أهبة الخروج من العصور الوسطى وادراك ضرورة وضع الأنظمة المحددة للعلاقات مع الغرباء .

وعلى صعيد التعريف القانوني ، يمكن اعتبار معاهدة الحماية اتفاقاً ينال بموجبه الموحدون من سكان اقليم مفتوح الامان من المسلمين على أشخاصهم وارزاقهم ، إلى جانب الاعتراف بحقوقهم المدنية والعامة ، لقاء دفع ضريبة مالية تعويضية والامتناع عن أي عمل من شأنه الاضرار بسلامة مجتمع المؤمنين . وهي تؤلف عقداً من كلا الجانبين خاضعاً للشروط المعمول بها

سواء من حيث شكله أو من حيث قانونيته(٦٧) . ويعني هذا باختصار أنه ينبغي ألا تمسّ قط تعاليم الاسلام ، وأن تعكس اتفاقاً كاملاً بين الموقعين ، وأن تحدد بصورة واضحة وموجزة حقوق كل انسان وواجباته . ويقبل القوم المفتوحة أرضهم سلطة الدولة الاسلامية ، دون أن يتخلوا مع ذلك عن عقيدتهم أو عن القوانين الاجتماعية الناجمة عنها . ويلتزم الاسلام في الوقت ذاته بأن يحمي هذه الجماعة من كل هجوم من خارج العالم الاسلامي أو من داخله . ولعهد الذمة طابع استمراري ، ويكون في عهدة الامام المؤهل وحده لتقرير ما إذا كانت أحكامه مطبقة أم لا . ولا يلزم اتفاق الجماعة ، عبر المنعطف الخاص بالمفهوم الاسلامي لشخصنة الحق ، الدولة وحدها ، وإنما يلزم كل مؤمن وكل محميّ على حدته . وعليه يصبح له فعل القانون . وعلى السلطات « السياسية » أن تسهر على تطبيقه بمعاقبة المؤمن الذي يمس حقوق المنتفعين به . وبالمثل فان المحميّ يتحمل وحده مسؤولية انتهاكه أحد الموجبات ، ولا يؤدي انتهاكه إلى قطع الفوائد المكفولة لسائر الاقلية التي ينتمي اليها .

والزعم بأن القوم الخاضعين للحماية « يتخلون عن سيادتهم الخارجية وعن الجزء الاكبر من سيادتهم الداخلية »(٦٨) بقبولهم دفع الجزية للسلطة المسلمة التي تكفل حمايتهم ، هو بلا ريب استدلال بمعطيات مخالفة للتاريخ ، ومماثلة بين مؤسسة الجزية وأحد الاجراءات القانونية الحديثة ، كالاستعمار أو نظام الوصاية . فالقضية هي ، على العكس من ذلك ، قضية وثيقة قانونية تلقائية أصيلة تغاير القانون غير المشروط كما تغاير المعاهدة الدولية . إنها التعبير العملي عن التسامح الاسلامي الذي يسمح باستقبال قوميين متمتعين بوضع خاص في قلب العالم الاسلامي . والحقوق والضمانات الممنوحة جماعياً للأقليات القاطنة في كنف الاسلام دائمة وغير قابلة للتنازل عنها ، مهما تكن حال العلاقات بين العالم الاسلامي وبين معتنقي دين الأقليات الذين يعيشون خارجه وقد أدت هذه التنظيمات القانونية الخاصة والالزامية على ما يبدو إلى تكوّن جنين قانون دولي عام لدى فقهاء المسلمين قبل أن يفكر بذلك (غروتيوس) في العالم المسيحي بزمن »(٦٩) .

ويعتبر بعض المؤلفين الغربيين(٧٠) هذه المؤسسة من قبيل الضيافة المقدسة وحق اللجوء . ويريد بعضهم أن يرى فيها محصلة لحالة الحرب المستمرة المفترضة بين الاسلام والعالم الخارجي(٧١) أو شكلاً مهذباً من أشكال الامبريالية(٧٢) ، يجعل من غير المؤمنين في قلب العالم الاسلامي مواطنين من الدرجة الثانية . والواقع أن الاجراء يرتكز إلى ثلاثة اعتبارات خاصة جداً بالاسلام : العدل ، واحترام الانسان عبر الضيف الغريب(٧٣) ، وشخصنة التشريع . وهذه هي الاسس الحقيقية للمؤسسة ، مهما تكن التفسيرات القانونية المتأخرة أو الاستعمالات السياسية أو الاجتماعية التي رافقتها خلال التاريخ الاسلامي . والحق أنه لو كان الامر مجرد طريقة لبقة للتوسع والانتشار لكان يكون تسامح الاسلام تجاه دين الشعوب الخاضعة ضرباً من التناقض لأن التعاليم القرآنية لا تفصل بين الروحي والزمني . ولكانت حماية الأقليات تتوقف بشكل طبيعي من جهة أخرى ، لدى استئناف القتال بين الاسلام والعالم الخارجي المفترض أنهما في حرب مستمرة . أضف إلى هذا أن الذميين لم يكونوا يشكلون فئة أدنى على الصعيد الاجتماعي البحت . فالموالي ، حتى وان كانوا مسلمين ، كانوا يشغلون مرتبة ثانوية في سلم مراتب المجتمع . وهل من حاجة إلى التذكير فوق هذا بأن عدداً من « أهل الكتاب » قد لعبوا دوراً سياسياً من الطراز الأول في التاريخ الاسلامي ؟

وإذا كان الدين يمنح بالفعل التابعية الاسلامية فهو لا يحدّد عبرها صفة للمواطنة . وتقسم شخصنة القانون بالتأكيد سكان الدولة الواحدة إلى مجتمعات شتى . واعضاء كل زمرة من زمر الاقلية خاضعون لقوانينهم الخاصة ، ولا يفترض فيهم التقيّد بالنظام الاسلامي كما يتقيد به المسلمون ، ماعدا بعض التنظيمات التي تحفظ الامن العام . فالتسامح والحالة هذه رضى . وقد كان من شأنه أن يسمح باقامة نظام يضمن اشخاص الاقليات وممتلكاتهم في المجتمع عن طريق تأمين احترام دينهم وأخلاقهم ومؤسساتهم .

وتستمد معاهدات الجزية أساسها القانوني من القرآن . وقد قررت الاعراف الماضية والفقه فيما بعد طرق تطبيقها . ومن الممكن أن تستخرج منها الافكار الاساسية الكبرى دون القيام بالضرورة بنقد المصادر نقداً منهجياً. وتسهم السنّة النبوية ، في النطاق الذي تعتمد فيه وتعتبر ملزمة ، اسهاماً صالحاً لفهم النظام . فعدد المعاهدات الفعلية أو المفترضة التي أبرمها النبي أو خلفاؤه كاف لاستنباط قاعدة عامة بشكل متكامل إلى حد مقبول . وأول معاهدة معروفة هي التي أبرمها محمد مع سكان المدينة(٧٤) ، وكثيراً ما اعتبرت أول ميثاق تعقده الدولة الاسلامية « التيوقراطية » . ونظراً لإفادة اليهود من الرسالة السماوية فقد اعتبروا تقريباً أعضاء كاملين في مجتمع المؤمنين ، وأمّن لهم الميثاق والحماية ، وضمن لهم حقاً وحرية وأمناً مماثلة للتي للمسلمين . كما أشركهم في الدفاع عن المدينة . ولما كانوا معترفين بسلطة النبي فقد قبلوا داخل الجماعة الاسلامية بمعناها الواسع ، مع احتفاظهم في الوقت نفسه بوضع ديني منفصل . وقام نوع من اتحاد كونفيدرالي بين القبائل العربية المسلمة والقبائل اليهودية كاد يؤدي إلى تكوّن جنين دولة جديدة بعد قطعه كل علاقة الولاءات القبلية الضيقة ، واختياره بنية اجتماعية فوقية جديدة . لكن مجرى الاحداث أبطل هذا الميثاق بسبب خيانة القبائل اليهودية . ففي عام ٦٢٦ م ، وبعد ثلاثة خلافات عنيفة ، نفيت قبيلتان وقضي على الثالثة لتحالفها مع أعداء الدين الجديد . ولم تعد « المدينة الاسلامية » مذّاك تضم سوى المسلمين ، وأصبح ارتكازها على دعائم الدين أشدّ وأقوى .

وأخضعت الجيوش الاسلامية خلال السنين التالية أقواماً مختلفة منحها محمد الأمان وأبقى على ملكيتها لخيراتها لقاء تعويض مادي أو مالي متفاوت في أهميته(٧٥) . كما عقد النبي في تلك الحقبة مع رهبان دير القديسة كاترينا في سيناء ميثاقاً يمنحهم بموجبه حرية كبيرة . ويبدو أن التحليل النقدي للتسلسل التاريخي قد أثبت زيف الوثيقة التي زوّرها أحد الرهبان النساطرة على ما يظهر . لكن اشارة عدد من المؤلفين المسلمين(٧٦) اليها قد يثبت مع ذلك أنها – مها يقل في صحتها – مطابقة في نصها لروح التشريع الاسلامي حيال الأقليات الذمية .

وفي عام ٦٣٠ م ، عقد محمد آخر اتفاق مع مسيحيي نجران . ولقد اعتبره فقهاء المسلمين نموذجاً للتنظيمات الصالحة للتطبيق على الأقوام الخاضعة للاسلام . ولقد أصدر النبي لدى زيارة أحد الوفود قراراً يتعهد فيه بحماية سكان مدينتهم وجوارها ، وتأمينهم على نفوسهم وممتلكاتهم(٧٧) ، وضمان حريتهم في التمسك بعقيدتهم وعبادتهم ، على أن يعترفوا للاسلام بنوع من السيادة السياسية المطلقة . وكان على المعاهدين في المقابل أن يقدموا إلى الجيوش الاسلامية إذا اضطرت إلى القيام بحملات على اليمن كمية من الثياب حُدّدت قيمتها ، ويعيروها الدروع والرماح والجمال والخيول ،

وأن يستضيفوا مبعوثي النبي مدة شهر . وشملت الحماية والضمان جميع السكان ، في حين ظلت مسؤولية الانتهاكات مسؤولية فردية ، فلا يؤخذ أي معاهَد بجريرة آخر .

ولم يفقد أهالي نجران من الوجهة القانونية الصرف أي حق من حقوقهم ، باستثناء ما كان من أمر تحريم الربا . وكان هناك أحكام خاصة تمنع تدخل النفوذ الاسلامي في الجهاز الكهنوتي المسيحي ، وتحظر الاساءة إلى أهل الذمة وكلّ شكل من أشكال الاضطهاد . ولقد أصبح هذا الاتفاق « معاهدة محمد للمسيحيين » ، ثم « معاهدة محمد لجميع الناس » . ولما كانت السنّة الاسلامية قد اعترفت بصحته وسجّلها الفقه كذلك ، فقد غدا أوّل مصادر القانون الخاص بوضع غير المسلمين المقيمين على أرض الاسلام ، وسرعان ما اتخذت هذه الاحكام طابع الوحي والديمومة . ولن تكون المعاهـدات التي يبرمها الخلفاء فيما بعد إلا تكريراً في الغالب للاتفاق المعقود بين محمد وأهالي نجران .

ولم تلبث التنظيمات التي خلّفها النبي أن أصبحت غير كافية لمواجهة الحالات الكثيرة الجديدة التي نشأت عن انتشار الاسلام في الامصار ، فأحدث الخلفاء نظماً تشريعية جديدة استوحاها في الغالب من التعاليم القرآنية والسنّة النبوية والعادات الشائعة في الامصار المفتوحة . واهتدى بعضهم على ما يبدو بحدسهم الشخصي ، في بداية عهد الانتشار على الأقل . ونشأ عن هذه الممارسات المختلفة قواعد لم تلبث أن سادت . وأصبح النص الذي يرجع اليه رسالة المسيحيين إلى الخليفة عمر . وقد أثبتت دلائل عدّة أنه متأخر بالتأكيد عن زمن عمر . ومع ذلك فقد اعتبر القانون النهائي لتنظيم العلاقات بين الاقليات الذمية والاسلام ، لأن فقهاء الحقبة الكلاسيكية أقروا بصحته وقنّنوه على هذا الأساس . ولأن تكون الوثيقة التي يفترض أنها تحدّد القاعدة العامة متأخرة على ما يظهر عن زمن الخليفة عمر ، فهذا يبدو برهاناً من جهة على عدم وجود مذهب محدّد — خارج السنّة النبوية — حتى ظهور حركة التقنين الكبرى في القرن التاسع الميلادي ، ويحمل من جهة أخرى على الافتراض بأن حريات الذميين كانت هدفاً لتنظيمات شتى مورست عليها مع الزمن عمليات التقليص والتحديد(٧٨) . ويتسم هذا التقنين المعروف بـ « عهد عمر » بشيء من التعصب . وقد يكون التزوير في الوثيقة المقدمة بشكل التماس صادر عن الأقوام المغلوبة ، من اختراع بعض من أسلموا مؤخراً ، رغبة منهم في ألا يخلط بينهم وبين أبناء دينهم السابقين ، فاستلهموا التنظيمات الحصرية التي كانوا قد قاسوا منها هم أنفسهم قبل الفتح الاسلامي. وقد يكون ثمرة تدريب مدرسي لفقهاء متأخرين حاولوا أن يدمجوا في نص موحّد التحديدات المتعاقبة المفروضة على الذميين ، دون حسبان للحقب والأماكن والظروف التي أدّت اليها . وعلى كل حال فانه سرعان ما أهمل العمل بمعظم التحديدات . ولم تفرض بشكل صارم إلا في أوقات متقطعة ، تبعاً للظروف أو للاشخاص الساهرين على مصائر الامبراطورية الاسلامية .

ومعاهدة الحماية تفرض بعض الموجبات على الاقوام المغلوبة ، وتكفل في الوقت نفسه معظم حرياتهم . والموجب الرئيسي الملقى على كاهل الأقليات الذمية هو تسديد الضريبة . ولم تكن هذه الضريبة تمثل جزية ، وإنما شكلاً من أشكال التعويض . وقد يبدو من غير المنطقي بالفعل ، أن يكون المسلمون ، بطموحهم العالمي وحماستهم للدين القويم ، قد ارتضوا بقاء الكفر لقاء مشاركة مادية . وعلى العكس من ذلك ، كانت الضريبة في مقابل امتياز يسمح بالبقاء في أرض الاسلام ، دون التزام بالمشاركة بصورة مباشرة في السعي للدفاع عنها وتوسيع رقعتها . ولم تكن تحمل في بدايتها ما يدل ، لأنها كانت تمثّل دعماً للعبء العام ، بدل واجب المشاركة في الحرب . وتعني اللفظة المستعملة في العربية للتعبير عن الضريبة(٧٩) « التعويض » . كذلك فان دفعها كان مقصوراً على الرجال الذين تؤهلهم سنهم ولياقتهم البدنية لحمل السلاح . زد على ذلك أن الأقوام الذميّة التي كانت تشارك كتائب منها في المجهود الحربي إلى جانب الجيوش الإسلامية (٨٠) ، كانت معفية من دفعها . ويبرز طابع الضريبة التعويضي بشكل أوضح من خلال حدث يذكره التاريخ الاسلامي . فحين فكرت جيوش المسلمين بالانسحاب من حمص (سوريا) بعد فتحها ، اثر مواجهتها هجوماً مضاداً تنذر به حشود الجيوش البيزنطية الكثيفة ، لم يكن من المسلمين إلا أن عرضوا على السكان المسيحيين أن يعيدوا اليهم ما دفعوه من جزية . إلا أن أولئك السكان ناشدوا المسلمين أن يبقوا وانضموا اليهم للدفاع عن المدينة . واذ صدّوا الهجمة اليونانية معاً ، أعفي أهالي حمص من دفع الجزية .

والجزية ، كما يدل اسمها ، ضريبة تدفع على الرأس . ولم تنص العقيدة المبدئية بصورة قاطعة على الشكل الذي يتم به دفعها : أهي غرامة ، أم مساهمة عينية ، أم جزية نقدية(٨١) ؟ وقد شكّلت ضريبةً شخصية تصيب فئات محددة تحديداً دقيقاً من المكلفين ، موافقة بذلك كل الموافقة تعويض الامتناع عن حمل السلاح ، وأعفي منها النساء والأطفال والعاجزون . أضف إلى ذلك أن قيمتها كانت ، كما في التجنيد ، متناسبة مع الثروة : ١٢ درهماً للذميّ الرقيق الحال مقابل تطوع المسلم في صفوف المشاة ، و٢٤ درهماً لفرد من أفراد الطبقة الوسطى ، في حين كان المسلم من هذه الفئة الاجتماعية يطوّع بصفة فارس ، و٤٨ درهماً للكتابي الغني ، وكان نظيره المسلم يجهّز عدداً من الاتباع بوصفه فارساً(٨٢) . وكان زعيم الجماعة الذمية مسؤولاً بصورة عامة عن جمع المال الذي يحدّد مبلغه الاجمالي تبعاً لعدد السكان الخاضعين للضريبة . وسرعان ما اتخذت الجزية على هذا الاساس شكل الغرامة . ونظراً لتزايد عدد الداخلين في الاسلام ، أصبحت الجزية أبهظ لكل واحد من المكلفين ، حتى أنها اتخذت في بعض الحقب طابع الاهانة لمن كان عليهم أن يدفعوها . وقد كان مردّ الأمر مع ذلك إلى اشكالات تاريخية وأحداث كان ينبغي ألاّ تغيّر شيئاً من مبدأ الجزية نفسه .

وكان على الذميين ، بالاضافة إلى ذلك التكليف المالي ، أن يمتنعوا عن مهاجمة الدين الاسلامي والهزء بالنبي محمد . وكانوا ملزمين ببعض الموجبات المتعلقة بالامن العسكري : حظر ايواء الجواسيس ، ومحاكاة المقاتلين المسلمين في زيّهم أو سلوكهم ، وكان عليهم أن يقدموا ادلاء ، ويؤوا المسلمين الذين يمرون بهم ، ويصلحوا الطرق والجسور إذا اقتضى الامر . وكان عليهم فوق هذا أن يمتنعوا عن الاخلال بالنظام العام . والخلاصة أن ما كان يفرض على الأقليات الذمية من تكليف يبدو ، حتى على ضوء مفاهيمنا الحديثة ، معتدلاً ومنصفاً : ضريبة تدفع تعويضاً عن الاستنكاف عن حمل السلاح ، واحترام للدين ، وبالتالي لمؤسسات الدولة الغالبة السياسية والاجتماعية ، ومساهمة غير مباشرة في المجهود لحماية الجماعة واحترام للأمن العام .

وكان المسلمون يهبون للذميين بالمقابل حق الاقامة على أرض الاسلام والاحتفاظ باعتقاداتهم الدينية ، والحماية من الاخطار الخارجية أو الداخلية ، وسلامة أنفسهم وممتلكاتهم ، وكذلك ضمان حرياتهم الاساسية . وتشمل هذه الحريات مبدئياً ومع مراعاة القيود التي فرضتها في البداية ضرورة

الامن ، حرية المعتقد والعبادة ، وحرية الملكية والتجارة والعمل ، وحرية التعاقد والايصاء ، إلى جانب احترام مؤسساتهم الخاصة . وقد كان الذميون يحتفظون بالفعل بحق استخدام قوانينهم ومحاكمهم مع امكان اللجوء إلى التشريع الاسلامي إذا رأوا هم أنفسهم ضرورة لذلك .

ويمكن الاستفاضة ، على الصعيد الماورائي البحت ، في شرح مفهوم المساواة وطرق تحقيق الفكرة عملياً داخل البنية الاجتماعية . فجميع الناس متساوون في الخضوع لله العلي الكلي . ولا يكون للمساواة من نتائج على الصعيد القضائي إلاّ بين المؤمنين . وقد كفلت لغير المسلمين حقوق محدودة ، بسبب رفضهم الايمان بالتنزيل ، لكنهم كانوا يتمتعون إلى جانب ذلك بتسهيلات تمنح لهم احتراماً لكتابهم المنزل . وأخيراً ، كان في وسع الكتابي أن يكون مساوياً للمسلم على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي . وتنقل كتب الحديث في هذا الصدد أن عمر بن الخطاب أجرى الزكاة على عجوز يهودي وأصدر تعليماته إلى بيت مال المسلمين بالعناية بـ « هذا الرجل وأمثاله ، فمن الظلم أن ندعهم يموتون جوعاً في شيخوختهم ، وقد كانوا يدفعون الجزية في شبابهم »(٨٣) .

ولم تتوقف البنية الكهنوتية والادارية للجماعات المعاهدة عن العمل . فقد كان البطاركة والاساقفة والحاخامون ، المنتخبون حسب الإجراءات التقليدية بصورة عامة ، يتمتعون بنوع من وضع الموظفين . وكانت الدولة تعترف بأحكامهم القضائية وسلطتهم الروحية والزمنية ، وكان الخليفة يقرّها . وإذا كان الكتابيون يدفعون الجزية ، فقد كانوا يحصلون على ضمان بعدم المساس بأشخاصهم أو ممتلكاتهم ، ويتمتعون بالتالي بالشخصية القانونية التي يتمتع بها المؤمنون . وما كان لهم من الوجهة الموضوعية أن يخشوا قط السقوط ضحية التعسف الحكومي أو الخاص . وتنقل كتب الحديث أن محمداً قال : « من قتل معاهداً لم يَرِحْ ريح الجنة »(٨٤) . وأعلن عليّ أن الدولة الاسلامية تمنح الحماية للمعاهدين ، ويرضى هؤلاء بدفع الجزية ليكون دمهم مساوياً لدم المسلمين(٨٥) . وهذا المفهوم جوهري لأنه يوضح الحكم القرآني(٨٦) الذي ألغى كل فرق شرعي بين المسلم والمعاهد . فهو يستدعي بشكل بديهي إذن مبدأ المساواة في العقوبات الذي يضمن عدم تعرّض الانسان للامتهان ويكفل حريته الفردية . وهناك في هذا الصدد اعتراض كثيراً ما يُقدّم على المؤسسات الاسلامية ، ألا وهو أن شهادة شخص معاهد لا يمكن أن تحسب بيّنة في خصام مع مسلم. ويمكن فهم هذا القصور من خلال المنظور الاسلامي ، لأن المؤمن الذي قد يدلي بشهادات كاذبة لا ينتهك فقط عرفاً هو مُلْزَم بالتقيد دينياً ببنوده ، بل ينتهك كذلك قاعدة الزامية تستمد قوتها الجبرية من القرآن نفسه . وكان لا بدّ أن يشكّل هذا ضمانة كافية(٨٧) .

ولقد ظهرت خلال التاريخ الاسلامي عمليات تقييد وإنكار لحقوق الاقليات الذمية ، وكانت أولاً من صنع البشر . ويبدو أن الدافع الأول إلى التفسير المقيّد للحق كان الرغبة في اذلال المعاهدين ، ربما تحت تأثير أفكار العصور القديمة التي كانت تعتبر الضريبة الشخصية سمة من سمات العبودية . وقد غالى الفقهاء المسلمون المتأخرون في رسم ملامحها . فلم يكن لدى الفاتحين المسلمين بالفعل أي سبب لاحتقار الشعوب المغزوة التي كانت تستقبلهم عموماً استقبال المحرّرين . وفوق ذلك كان يُنظر إلى المؤسسة على أنها — بحسب روحها — دعوة لطيفة لغير المسلمين الذين كان عليهم — ما داموا يعيشون بين ظهراني المؤمنين — أن يقتنعوا باعتناق الاسلام بسبب صحة رسالته وكمال مؤسساته . وكانت جميع التقييدات لحريات المعاهدين تقريباً ثمرة تطبيق مغالى فيه لبعض الاحكام ذات الطابع العسكري البحت . ولقد أفرز هذه الاجراءات الاستثنائية نوع من التعصب ثم راح يغتذي بها . وصرف غرور الناس روح الشريعة ، فارتضيت تلك الانتهاكات ثم أقرّها المذهب التشريعي الذي كان سائداً في حقبة معيّنة . ولا ريب في أن بعضاً من الحالات النادرة جداً التي طبّقت فيها الاحكام التقييدية قد سوّغتها اعتبارات تاريخية موضوعية .

وكان الهدف من أول حظر فُرض منع الاقوام المعاهدة من التشبّه بالمسلمين في اللباس والمظهر والتصرّفات العامة . ففي أثناء الفتح كان لهذه الاقوام عادات في التزيّي تختلف عن عادات العرب . وكان همّ المسلمين الاساسي في ذلك الحين أن يميّزوا بين المقاتلين والمدنيين المعاهدين . ولأسباب أمنية صرف حظر على هؤلاء محاكاة العرب الذين كانوا راغبين في مجرّد ألا ترتدي الأقوام الاجنبية « زيّهم » . ونجم عن هذا القرار الشرعي اجراءات تمييزية واضحة حيال المعاهدين من مثل فرض نوع من الزي ، ووضع الاشارات الفارقة (٨٨) ، وحظر حمل السلاح وركوب الخيل المسرجة ، وضرورة شدّ الخصر بزنار ذي لون معين ، وحلق مقدم الرأس. وقد فرضت هذه الاجراءات بين حين وآخر وبتفاوت في درجة الصرامة تبعاً للظروف . وكان على الذميين من جهة أخرى — وهذا معقول جداً — ألاّ يقدّموا لأعداء الاسلام معلومات ذات طابع عسكري ، أو يؤوا جواسيسهم ، أو يزودوهم بالادلاّء .

وكان من حق الجيوش الفاتحة أن تقيم أعلى ما يمكنها من الابنية للمراقبة العسكرية . وقد استُغلّ هذا الاجراء فيما بعد للاذلال ، ففرض على الاقوام التي تشكل الاقليات ألاّ تبني كنيسة أوكنيساً أعلى من مستوى المساجد، ولا أن تبني بيوتاً أرفع من بيوت المسلمين ، بحجة أن « الاسلام يعلو ولا يعلى عليه » . وقد اضطر الفاتحون ، لدوافع أمنية مماثلة — داخلية في ذلك الوقت — إلى اتخاذ ترتيبات معيّنة لمنع تظاهرات محتملة لجماهير ما كانت لتحجم عن التجمع تحت راية الدين ، إذا أخذت البنية الاجتماعية لتلك الحقبة في الحسبان . وقد استغلت هذه الاعتبارات الخاصة بالنظام العام هي أيضاً فيما بعد بقصد الاذلال فحرّم على الذميين أن يتظاهروا بشعائر دينهم، أو يرفعوا الصوت في الكنائس أو بحضرة المسلمين في الاسواق والامكنة العامة .

ولا جدوى من أن نذكر — في محاولة تفسيرية — التقييدات التي قد تكون أصابت تاريخياً المؤسسة الحامية للاقليات على أرض الاسلام ، مع الاشارة إلى أن النظام كان يحمل على صعيد المبادىء حلاّ طريفاً وحافلاً بالتسامح لمشكلات « الاجانب » . فالوقائع التاريخية وآراء الفقهاء(٨٩) تختلف اختلافاً ظاهراً حول بعض أهم المشكلات . ولم تكن الممارسة العملية من جهة ثانية تطابق دائماً المذهب المعترف به رسمياً . ويدل عدد بعض القرارات المهينة الصادرة بحق غير المسلمين وتكرّرها على أنها لم تكن ، من جرّاء اطرادها بالذات ، مقبولة ولا مطبقة حقاً من قِبَل الشعب . ومهما يكن من أمر الاسراف في بعض ردود الفعل النادرة أو الاتجاهات التمييزية لبعض التفسيرات القانونية ، فان الشريعة كانت تضمن حماية الاقوام المفتوحة أرضهم وعدم انتهاك حقوقهم وأوضاعهم . ولقد كان الاحترام مع الاختلاف أجمل مظاهر التسامح الاسلامي . وانه لمن الخطأ والظلم الكشف

عن تعصب الاسلام بالنظر إلى بعض التجاوزات الطفيفة التي دمغت بين الفينة والفينة تاريخ الدولة الاسلامية(٩٠). فقد حمل القانون الاسلامي على العكس حلولاً جديدة وسمحة، في حقبة كان فيها «التعصب بمفهومه الحالي معتبراً في كل مكان من العالم الاقطاعي احدى فضائل الدولة»(٩١).

وقد تنوع تطبيق نظام حماية الاقليات الذمية، قياساً بالذات على التغيرات الجغرافية والنفسانية والسياسية والاقتصادية للدولة الاسلامية: بدءاً بجماعة المؤمنين المحدودة المتحلقة حول محمد، حتى قيام الامبراطورية الشاسعة المهيمنة سياسياً واقتصادياً على أوسع منطقة عرفها التاريخ.

لقد غدا النبي بعد استقراره في المدينة رئيس الدولة. وما لبثت ضرورات التنظيم العام أن أظهرت مشكلات الاندماج بين المسلمين المهاجرين من مكة، وأهل المدينة الذين استقبلوهم، واليهود والمشركين الذين كانوا يشكلون في ذلك الحين أقليات ذات شأن. ولم يطرد ذلك المجتمع الاول غير المسلمين من رحابه، فعاشوا فيه محتفظين، في نطاق كونهم اتباع توحيد، بدينهم ومؤسساتهم. وكان لا بدّ أن توجّه المعاهدات التي عقدها محمد مع أهل المدينة، ثم مع بعض أقوام الجزيرة العربية بمن فيهم أهالي نجران المسيحيون، سياسة خلفائه. ومع ذلك ما لبثت الاحداث أن تجاوزت المؤسسة على صعيد الواقع العملي. فقد اضطر النبيّ نفسه إلى طرد اليهود من المدينة لأنهم حاولوا اغتياله وتواطأوا مع أعدائه. وطرد الخليفة عمر مسيحيي نجران الذين كانوا يرابون خلافاً لاحكام المعاهدة المعقودة بينهم وبين محمد. وان لم تطبق على الدوام فيما بعد مبادىء النظام السمحة بنصها وروحها، فانه تجدر الملاحظة بأن أحداً لم يكن يزعج اليهود والنصارى في ممارسة عباداتهم، ولا حدث أن لحق بهم التمييز بصورة منتظمة، ولا أكرهوا على التخلي عن دينهم لمصلحة الاسلام. والاعمال التي قد تبدو عنيفة في الوقت الحاضر إنما كانت تقررها على ما يظهر المصلحة العليا أكثر مما كان يقررها التعصّب الديني.

ولم يحدث أبداً أن أعيد طرح الضمانة الممنوحة للنقاش بشكل أساسي لأنها كانت صادرة عن عقد مقدّس مفروض أن يتقيّد به كل مسلم. وتغيّرت طرق تنفيذه، إلا أنها لم تكن تبلغ قط، وفي أسوأ الظروف، حجم الاضطهاد المنظم(٩٢). وما أن قنّنت الترتيبات المنظّمة لوضع الأقوام الذمّية، حتى غدا في وسع رجل دولة محدود الافق أن يجد في مجموع الارشادات المفصّلة والدقيقة ذريعة للحدّ من الحريات المكفولة لغير المسلمين، ولوضعهم في حالة عبودية فعلية. لكن هذه الحالات كانت استثنائية وعابرة.

ويردّ المسلمون على المؤلفين الغربيين الذين يزعمون أن عدداً من المسيحيين واليهود اعتنقوا الاسلام ليجنّبوا سوء المعاملة ويتهربوا من دفع الغرامة المالية، بأن حركة الدخول في الدين الجديد تجد تفسيرها، على العكس من ذلك، في إعجاب المعاهدين بتسامح الخلفاء وبالعدل الاسلامي.

ويظهر أن الاسلام يتراءى أكثر تسامحاً كلما قوي واشتدّ على الصعيدين الداخلي والخارجي. وينمّ نص الآية القرآنية التي تمنع الاكراه على اعتناق الدين(٩٣) عن تأكيد لا يتزعزع. وقوة الأمّة توفّر للمؤمن ألا يخشى اليهودي ولا المسيحي، وأن يحترم بالتالي شخصهما ودينهما ومؤسساتهما. وقد استوحت الجماعة الاسلامية أثناء الموجة الأولى لانتشارها في الأرض استيحاء كبيراً الترتيبات التحرّرية التي أغدقها النبي وخلفاؤه. وقد أهمل معظم القيود التي جدّت بالتدريج، ولم يُرجع اليها بشكل منظم إلا تبعاً لظروف خاصة جداً.

ويثبت التاريخ أنه صاحبَ نظامَ الجزية تسامحٌ رائع حين كان يُطبق بحكمة وذكاء. وينبغي من جهة أخرى الاشارة إلى أن الشعوب الاسلامية بمختلف نزعاتها، الدينية أو الفلسفية، قد قاست ما قاساه المعاهدون حين بلغ جو التعصب ذروته(٩٤)، إن لم تكن قاست أكثر مما قاسوا. وتنقل الكتب مثلاً أن أحد المسلمين لم ينج من القتل على أيدي زمرة تخالفه الرأي إلا بعد أن ادّعى أنه ذمّي.

وبعد الهزات الكبرى التي أصابت الامبراطورية عقب الاجتياحات التي تمت على أيدي الرحّل(٩٥)، وعقب الاحتكاك العنيف بالغرب خلال الحروب الصليبية، تغيّرت طبيعة ضمانات الحماية نتيجة للتغيّرات التي طرأت بمجيء العثمانيين على بنية الحكم الاسلامي بالذات. وحلّ اضطهاد حقيقي ساندته الحماسة الشعبية ببعض الاقليات غير الاسلامية لمساعدتها أعداء الاسلام الذي كان مهدداً في بقائه بالذات حينذاك. وأشهر ضحايا ذلك الاضطهاد جماعات ارمينية المسيحية(٩٦).

أما على الصعيد القانوني، فلا يبدو أن التنظيمات الخاصة بالاقليات مؤدية الجزية قد تغيرت بصورة مفاجئة(٩٧). فقد تبدل النظام عقب اكتهال البنية العامة للمجتمع اكتهالاً بطيئاً. فقد قسّم العثمانيون الكتابيين إلى ثلاث فئات مركزة بشكل قوي: المسيحيون القائلون بطبيعة واحدة للمسيح، والمسيحيون القائلون بطبيعتين للمسيح، واليهود. وتمتع البطاركة والحاخامون بصلاحيات متزايدة، لكن السلطان استطاع هكذا مراقبة الاقليات بشكل أدق واحزم عبر رؤسائهم(٩٨). وبدت الاقوام المعاهدة وكأنها «أمم» شبه مستقلة داخل الامبراطورية، «في ظل العدالة»، أو حتى «تحت جناح حماية» السلطان (٩٩).

ولقد استخدم التدخل الأوروبي في الشؤون الداخلية للامبراطورية الاسلامية، العثمانية في ذلك الحين، ذريعة «حماية» الاقليات مؤدية الجزية. وقد يكون من الاطناب أن نعيد كل ما حدث. وبالاختصار، حصل التجار الايطاليون أو البروفانساليون من المماليك المصريين أو من السلطان التركي مباشرة، على امتيازات وضمانات لتجارتهم في الشرق. وعقد فرانسوا الاول، رغبة منه في التحالف مع الباب العالي لاضعاف المانيا، معاهدة مع السلطان سليمان الثاني عام ١٣٣٥ م عـرفت بـ «Capitulation» (أي معاهدة حفظ حقوق المسيحيين المقيمين في دار الاسلام). وضمن هذا التنازل من طرف واحد – لأنه لم يمنح أي مقابل للمسلمين الذين كانوا يقيمون على الأرض المسيحية – عدداً من الامتيازات للرعايا الفرنسيين المقيمين في الامبراطورية العثمانية. وغدت هذه المعاهدة نموذجاً لمعاهدات أخرى لاحقة ومماثلة عقدت بين اسطامبول والقوى الأوروبية.

وقد طالب الغرب(١٠٠) منذ القرن السابع عشر الميلادي بحق الحماية، لا للاوروبيين المقيمين في دار الاسلام وحدهم، بل لجميع المسيحيين الشرقيين، وكأنّ الامر نوع من استمرار لروح الحروب الصليبية. ولم يكن للمبادرة نتائج حقيقية، لأنها لم تتخذ إلا شكل اعلان من طرف واحد. غير أنه «مع الزمن وضعف تركيا، تمكنت هذه الحماية من بلوغ بعض الاهداف الدينية، وحتى السياسية، كما كان متوقعاً»(١٠١). وكان لزاماً أن يتكشّف أن عواقبها المحسوسة كانت سياسية بشكل جوهري. ومنذ نهاية القرن الثامن عشر استخدمت أوروبا المزاعم عن الاضطهادات التي كان يتعرض لها المسيحيون لتحقيق مطامعها الامبريالية. وغدا الخليفة مذّاك

يقارن بشكل مثير للدهشة بالحبر الاعظم . ولقد جرّ الادعاء الفرنسي مزاعم أخرى مماثلة من قبل الدول الأوروبية ، فطالبت كاترين الثانية عام ١٧٧٤ م بحق حماية الاقليات الارثوذكسية وحصلت عليه .

وأصبح وضع الاقليات غير الاسلامية منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر مماثلاً ، إن لم يكن على صعيد القانون فعلى صعيد الواقع ، لوضع الاجنبي ، وذلك عن طريق معاهدات الحماية التي أتاحت للغرب أن ينتحل حق رقابة فعلياً على شؤون الامبراطورية ، بضغط من أوروبا — وبخاصة من فرنسا ، ثم من النمسا — التي كانت ترى بحق في تلك المعاهدات وسيلة للتغلغل والنفاذ(١٠٢) . وقد بولغ في امتيازات الاجانب إلى حد أن عدداً من الذميين طلبوا التجنس بجنسيات الدول صاحبة تلك الامتيازات . ومن غير المجدي أن نذكّر في هذا الصدد بالتجاوزات المخزية التي سببّها التشريع القنصلي . وكان لا بد مع ذلك من أن يبقى النظام قائماً بفضل قوة أوروبا السياسية حتى ظهور معاهدة « مونترو » عام ١٩٢٩ م .

وهكذا استخدم الأوروبيون التنظيمات الاسلامية الاصيلة السمحاء لحماية الاقوام غير المسلمة التي كانت درجات الحكمة في تطبيقها تتفاوت ، وان كانت تطبق بصورة عامة وفاقاً لنص الشريعة القرآنية وروحها ، استخدموها وسيلة للتدخل والهيمنة على دار الاسلام . وقد شوّه صورة تلك التنظيمات تسلسل الاحداث التاريخي والتفسيرات السياسية اللاحقة .وبديهي أنه من الصعب محاولة ادخالها العالم الاسلامي المعاصر من جديد . ومن جهة أخرى ، يحاول المصلحون المتمسكون بصحة العقيدة في هذه الأيام أن يغلّفوا حق المواطنية الكاملة الممنوح للاقليات اليهودية والمسيحية بضمانات قانونية اسلامية بحت . ومهما يكن من أمر ، فقدكان الحل الذي اقترحه الاسلام منذ القرن السابع الميلادي لمشكلة الاقليات تجديداً يلفت الانظار .

الانسان والمؤمن في المدينة

لم يلبث التنزيل الذي تأكد أنه مرشد روحي ونظام خلقي وقانون دنيوي معاً أن شكل حوله كياناً سياسياً واعياً . وفرضت جماعة المؤمنين نفسها بنياناً دقيقاً ومنطقياً لكل مسلم فيه مكانه ومشاركته الحقيقية . ولقد اكتشف المؤمن كيف يحقق ذاته ، عن طريق هذا الاندماج الجماعي ، والتقيد بالشريعة المنزلة في آن معاً . ويتوازن التنظيم الجماعي الذي تفرضه العقيدة الاسلامية بواسطة فردانية تنضوي في منظور أخروي ، لأن كل انسان سيحاسب على أعماله يوم القيامة(١٠٣). وقد نتج عن ادراك « الواجب الوجود » ،والإقرار بوحدانية الله ، والتأكد من امتلاك الحقيقة التي لا حقيقة غيرها قيام مجتمع نظري متضامن أشد التضامن . فالمؤمن مشخص بوصفه جزءاً متمماً لكيان يتجاوزه . والتماسكُ الاجتماعيّ نتيجةٌ لعجز الانسان البديهي عن العيش خارج الجماعة . فهو مضطر على هذا لتوقيع نوع من « عقد جماعي » ليس أبداً نتيجة لارادته الطوعية ، وإنما هو الزام من الله مقبول من جميع الناس .

ولقد أثبت التنزيل برفضه الفصل بين الروحي والزمني أنه دين ونظام اجتماعي وقد يكون من الافتئات على الاسلام أن يُكتفى بوصفه بطريقة لا زمنية(١٠٤) ، أو أن لا ينظر اليه إلا من منظور اجتماعي سياسي . وانه لينبغي ، على العكس من ذلك ، أن يؤخذ بعين الاعتبار الجانبان المرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، وان لا يرغب قط في تقدير ما اذا كان أحدهما قد بدا تاريخياً أكثر حظاً من الآخر(١٠٥) . فمن البديهي أن التنزيل والسبيل الذي ظُنّ امكان استخدامه فيه ، قد طبعا المجتمع بعمق ، على الرغم من أن الدين والنظام السياسي الاسلامي لم يكونا متلازمين بشكل مطلق . ولقد تنوع التعبير عن الحريات الجوهرية تبعاً للتطور المذهبي . ومع ذلك يبدو أن دعامتين أساسيتين قد صمدتا على مرّ الزمن رغم كل العقبات : العدل والمساواة،وهما قيمتان اسلاميتان في أساسهما. والاسلام لا يعترف بارستقراطية غير ارستقراطية التقوى . وإذا كان قد ظهر مع نمو الامبراطورية تميّز اجتماعي لم يكن من الممكن تجنبه ، تميّز فصل على الصعيد المادي بين المحاربين العرب والاقوام المفتوحة بلادها والداخلة حديثاً في الاسلام ، وبين أصحاب الاراضي و « زبائنهم » ، وبين المتعلمين والعاملين في الأرض ، فان هذه الطبقية لم تؤسس قط ، بل إنها لم تصبح مشروعة في يوم من الأيام. فاقطاعية الارض وارستقراطية النسب وبرجوازية المال مفاهيم غريبة عن الفلسفة السياسية الاسلامية . وهذا هو على ما يظهر سبب تمكن الشعوب الداخلة حديثاً في الاسلام — كالفرس مثلاً — من فرض أنظمة حكمها وادارتها ، وبقاء أفرادها على رأس تلك الأنظمة ، وربما السبب كذلك في نجاح العبيد الاجانب في انشاء أسر حاكمة قوية ومتألّقة .

وبتأثير عكسي ، يحمل التضامن الاسلامي بعض التحديدات للحريات الفردية . والقضية هنا قضية مأزق كثير الشيوع ، عنينا التوفيق بين تنظيم مجتمع متجانس متماسك برباط صوفي ومؤسس على فكرة العدل الجماعي ، وبين ضمان حريات المعتقد . فاعتناق الدين يستتبع اندماج الانسان اندماجاً كاملاً في الجماعة . ولما كان المؤمن جزءاً متمّماً لوحدة روحية ، فلا يعقل حدوث أي جحد أو ارتداد عن الدين . والفرد الذي قد يصدر عنه مثل ذلك يصبح في وضع « الخارج على القانون » ، ويطرد نفسه بنفسه من المجتمع . وفي حين يُنذره القرآن والسنّة بعقاب في الآخرة ، يجعله الفقه مستحقاً لعقوبة الموت إذا كان ارتداده فعّالاً يعرّض سلامة الجماعة للخطر .

ويشير التاريخ إلى أن العالم الاسلامي أظهر أحياناً شيئاً من التعصب ، ولا سيما خلال الحقبة التي رافقت انحطاطه . غير أنه بقي بصورة عامة ، أقل تصلباً وشراسة من كل الاديان أو الايديولوجيات . ويوم انتُخب أبو بكر خليفة للنبي خاطب المسلمين بقوله : « أما بعد أيها الناس فاني قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوّموني. الصدق أمانة ، والكذب خيانة . الضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله . والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله.. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فان عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » . وهذا التصريح هام للغاية إذ يحدّد ما يمكن تسميته بـ « الضمانات السياسية » . فهو يرخص بعصيان رئيس الجماعة عصياناً مشروطاً بأن تكون أوامره وتعليماته مخالفة للشريعة المنزلة ، لكنه يحرّم بالمقابل عدم الخضوع للشريعة المنزلة نفسها . ويسوّغ هذه الثنائية أن زعيم الجماعة الاسلامية السياسي لا يملك أية سلطة مذهبية .

وبتوقف سنّ القوانين بموت محمد ، وتابع الجماعة خليفة له مهمته الوحيدة السهر على تطبيق الاحكام القرآنية تطبيقاً عادلاً ، وعلى دوام

المجتمع الاسلامي وازدهاره . ولما كان ضامن الوحدة الاسلامية ، فانه لا يمارس سوى وظيفة مركزية مجردة من كل سلطة تشريعية أو قضائية . ولا يزيد نظرياً عن أنه وكيل « الشريعة » وممثلها ، هذه الشريعة الملزم هو نفسه بالتقيد بها (١٠٦) . وليس له بوصفه خلفاً للنبي أية سلطة روحية حقيقية . فهو منتدب بطريقة غير مباشرة من الشعب ، ويخوّله انتدابه حق السلطة ، لكنه يفرض عليه في الوقت نفسه الشورى . وليست الدولة الإسلامية « تيوقراطية »(١٠٧) لأن الحكم هو في نهاية المطاف لله ، ويشغل الخليفة فيها « قائمقامية » الزعيم السياسي . ولدى قيام الاسر الحاكمة وبروز البحث المذهبي الاسلامي ، تمكنت الخلافة من انتحال صفة جبّرية في خدمة الدين . ولم يكن تأثير الداخلين الجدد في الدين غريباً بالتأكيد عن هذا التطور. وتوطّدت المؤسسة التي سرعان ما أفرغت من كل امتياز سياسي ، في السنوات السمان كما في العجاف ، لأن السلاطين العثمانيين وأوروبا الإمبريالية كانوا يجدون فيها وسيلة لتحقيق أغراضهم السياسية . ولم يُثر إلغاء الخلافة بصورة مفاجئة بعد الحرب العالمية الاولى أي احتجاج مهما ضوّل شأنه .ولعل اعتبار الغائها دليلاً على « تصدّع الاسلام بوصفه مجتمعاً دنيوياً أن يكون عدم فهم لطبيعة وحدته بالذات »(١٠٨) .

ونادرون هم الزعماء السياسيون المسلمون الذين لا ينشدون في الحقبة المعاصرة نوعاً من الشرعية عن طريق التذكير بالمبادىء الاسلامية . وكثيرة هي الدول الحادثة عن تجزئة الامبراطورية أو الخارجة من الاستعمار الأوروبي التي تبنّت الاسلام قاعدة مؤسسية بشكل قاطع . فعلاوة على المؤسسات السياسية التي ترسّمت الديمقراطيات الأوروبية بدرجات متفاوتة من النجاح ، تبقى المفاهيم الاسلامية الجوهرية الخاصة بحقوق الانسان ودوره في المجتمع حية ناشطة . ولسوف تظل كذلك ، أو على الاقل في حالة كمون وغموض ، في ضمير الشعب . وان التعاليم الخلقية المقنّنة والالزامية التي تتضمنها ، لأكثر إيجابية وفعالية منها في أي نظام آخر . فهي ليست تعبيراً سلبياً عن عاطفة جيّاشة ، بل التزام شخصي فاعل . ولا يقصّر الخُلُق في الاستنجاد بضمير الفرد وعقله ، ولكن العمل الايثاري الالزامي يفوق ولا ريب الشعور الانساني بمعناه الاحساني الضيق . وتتردد في هذه الصيغة الخلقية الملتزمة نبرات انصاف رائعة . وتتمثل الجماعة الاسلامية كياناً متوازناً ليس الفرد فيه غاية بذاته وحسب ، وإنما هو أيضاً جزء من مجتمع يشكل كلاً متلاحماً .

ويتضاعف ترسّخ الاسلام ديناً عالمي النزعة بالمصير الابدي الذي يخص به الانسان ، وبمفهومه لإله واحد ينظم سير العالم . فوحدانية الله تستتبع عالماً واحداً وحقيقة واحدة وشريعة واحدة . وباب الانخراط في المجتمع مفتوح أمام جميع الناس بلا حصر ،ويؤمّن التصديق بالرسالات التوحيدية السابقة وتقبّلها نوعاً من الاعتراف بالمؤمنين بها . وإذا عدنا بالتاريخ إلى الوراء تبيّن لنا أن حدة السخط على المشركين لم تستهدف غير وثنيي الجزيرة العربية الذين أظهروا عداوة خاصة للجماعة الاسلامية في بداية تكوّنها .

ويحلو للمذهب الحديث الاعتراف بأن تنوّع الشعوب مطابق للمشيئة الإلهية ولا يتعارض قط مع مبدأ وحدة الوجود ، لأن المجتمعات المختلفة تتلاقى جميعاً ، بسبب حاجتها الطبيعية إلى الترابط فيما بينها ، في كيان متناسق على المستوى الكوني الشامل . ولا يكتفي الاسلام بشكل جماعي ، والمسلم بشكل شخصي ، بأن يكونا « متسامحين » بل يحترمان كذلك تعدد الامم بوصفه تعبيراً عن الحكمة الالهية : « لكم دينكم ولي دين »(١٠٩). والله وحده الذي يحاسب على الكفر .

وقد أمكن أن يتخذ تعبير « التسامح » نفسه طابع التحقير حين ظهر في القاموس الخلقي والسياسي لأوروبا الخارجة من الحروب الدينية . فقد عومل الخصم والهرطيق بـ « تسامح » لسبب أساسي هو عدم امكان شطبه من الوجود . والتسامح بمعناه الأحدث يوافق استعداداً فكرياً أو قاعدة سلوك يمتنع المرء معها عن استخدام كل وسيلة قهرية مع الذين لا يشاطرونه قناعات مماثلة لقناعاته . وهو ليس لامبالاة ما دام لا يتضمّن استنكافاً عن ابداء الآراء أو الدفاع عنها دون عنف . ويعبّر كذلك عن احترام لفكرة تعتبر ، بالرغم من استهجانها ، مساهمة في الحقيقة الكلية . وبهذا المعنى لا بد من الاعتراف بأن الاسلام كان متسامحاً على الصعيد الديني ، بل على أكثر من ذلك ، لأنه يحترم معتنقي الرسالات الالهية السابقة ويحميهم . وأخيراً ، وعلى الرغم من الضرورات الاقتصادية والحاجات الادارية ، أظهر الاسلام، من وجهة النظر السياسية التاريخية ، تقديراً رائعاً لأهل الكتاب بقبوله بأن يعيشوا في كنفه . فلقد أبقى على مؤسسات إدارية وكنسية وقضائية لا تتوافق مع الشريعة القرآنية ، ولم يفرض على الذميين بعض المحظورات على الرغم من كونها أوامر إلهية . والتسامح الاسلامي عبارة عن تقدير لغير المسلم وعدل وارادة إلهية . وطابعه الالزامي يضفي عليه بُعداً خاصاً يتيح له أن يبلغ أكرم ما يحمل لفظه من معنى . فهو يستلهم احترام الانسان الذي يعتقد فكرة مخالفة ، ولكنه ليس رضى برأي ينبغي رفضه . والقرآن الذي لا يألو يفضح الاخطاء والتحريفات التي قد يكون أهل الكتاب أدخلوها على كتبهم، يمنع المؤمنين من سبّ الذين « يشركون مع الله غيره »(١١٠) فالاحترام يستهدف الانسان لا رأيه .

وفي حين كانت الحصرية والتعصب من فضائل الدولة في الغرب المسيحي — وبقيت كذلك لقرون عدة — كان قد سبق للامبراطورية الإسلامية أن تقبّلت جماعات كثيفة من غير المسلمين وحمتهم بمعاهدات لا سبيل إلى انتهاكها . وكان من نتيجة عيش المسلمين والمسيحيين واليهود جنباً إلى جنب أن خلق بينهم جواً من التسامح لم يسبق العالم الممتد على سواحل البحر الأبيض المتوسط أن عرفه قط من قبل . واصالة النظام السياسية — التشريعية صادرة عن طابع الاسلام الخصوصي . فالاقوام الموحّدة تعزل نفسها بنفسها عن الحاضرة الاسلامية برفضها الاعتراف بدور محمد النبوي . وبالمقابل يتيح لها مبدأ شخصنة الشريعة الاحتفاظ بمؤسساتها ما دامت لا تضر بمصالح الاسلام وسلامته . وقد تصدّعت بنية النظام شيئاً فشيئاً بفعل التغيّرات النبوية والمؤسسية التي طرأت على الحكم الاسلامي ، وكذلك بفعل وطأة أوروبا الامبريالية وضغوطها . وزال وضع المعاهدين من الوجود بمقدم الازمنة الحديثة . وليس مؤكداً أنه استبدلت به مؤسسة أكثر ملاءمة . فالافكار الحديثة عن الديمقراطية التعددية — وهي طوباوية في الغالب على كل حال — تفي أكثر بالوفاق وتستجيب بشكل أدق للمفاهيم الاخلاقية الجديدة . إلا أنه لا بد أن نلاحظ ، من خلال رؤية واقعية فظّة ، أن مختلف الأنظمة المقترحة لتأمين احترام الأقليات توفّر القليل من الضمانات الفعلية . والتاريخ الحديث الحديث ماثل مع الأسف أمامنا للتذكير بذلك .

وخصائص النظام الاسلامية الخالصة ، والمسافة التي تفصل بين الأزمنة الحديثة والحقبة التي كان مطبقاً فيها بنصه وروحه ، تمنع من تصنيفه في

إحدى المقولات التي تحتفظ بها النظرية القانونية الحديثة ، ومن اطلاق حكم تقويمي مطلق ، تبعاً لقواعد الخلقية الدولية المعاصرة الصادرة عن الغرب . ومع ذلك لا يبدو الحل الاسلامي لمشكلة الاقليات حلاً من « العصور الوسطى » أو « العصور القديمة » . وان قبول فرد من الافراد لا يمكن دمجه دمجاً كاملاً في بنى الدولة والمجتمع نظراً لحرية اختياره ، وضمان حمايته عن طريق احترام شخصه والتسامح في معتقده ، ليبدوان فكرة « حديثة » ، بل مثلاً أعلى خالداً . وهما لم يقصرا بالطبع ، وبعد كل افتراض ، في التأثير على نمو الوجدان العالمي والمساهمة في انشاء الحق الدولي .

وعلى الرغم من جميع تقلبات التاريخ وصروفه ، فقد تمكنت القاعدة القرآنية من فرض تسامح قلما تتقيد بمثله الأنظمة الاجتماعية حتى في هذه الأيام . فلقد حددت منذ القرن السابع الميلادي صفة انسانية للافراد غير المساهمين في الرابط المجتمعي الديني والقانوني . وتمكن الاشارة عن طريق المقابلة بالضد إلى أن مذهب الحق الدولي المعاصر ما يزال يسعى لتحديد « أصول وضع » للاجانب .

ولا بدّ تقريباً من أن يتخذ التعبير عن الانظمة التي تدعي الخلود ، والوصف النظري للمؤسسات التي لم تتجسد حقيقة إلا في التأمل المذهبي ، مظهراً بالياً باهتاً في نظر المراقب الاجنبي السيء الاطلاع . وتبقى المسلّمات المستمدة من القرآن صالحة على العكس إلى الابد في نظر المسلم ، لأنه لا يمكن أن يكون في الوحي الالهي أفكار « حديثة » أو « قديمة » ، بل فيه فقط مبادىء صحيحة وعادلة بصورة مطلقة . ونقول بأننا لم نسعَ إلى اصدار الاحكام ، بل سعينا إلى أن نثبت ببعض المستندات الموجزة أنّ الاسلام قد أكّد بشكل رائع ، وقبل أية حضارة أو دين على ما يبدو ، احترام الانسان في مجتمع يؤمن بالمساواة بحثاً عن أفضل عدالة ممكنة وبتوجيه من شريعة استعلائية . ولا ريب أن القيم التي يعبّر عنها القرآن لا تزال هي هي ، كما لا تزال قادرة على أن تسهم ، حتى في أيامنا هذه ، في بناء عالم أكثر انسانية .

هوامش

(١) يبدو أن لفظ « دين » قد استخدم في النصوص (المدونة أيام النبي) الدلالة بلا تمييز على « الديانة » أو على « الحكم » . أنظر محمد حميد الله ، « أول دستور مكتوب في العالم » ، = (وثيقة هامة من زمن النبي المعظم) ، لاهور (أشرف) ، الطبعة الثانية منقحة ١٩٦٨ ، ٧٥ صفحة ، ص ٣٧ .

(٢) درمنغهايم ، « شهادة ... » ، ص ٣٧٤ .

(٣) شيون ، « كيف نفهم ... » ، ص ٣٠ – ٣١ .

(٤) دراز ، « التدريب على القرآن » ، ص ٨١ – ٨٣ .

(٥) محمد لحبابي ، « ابن خلدون » ، باريس ١٩٦٨ ، ١٩١ صفحة ، ص١٢٥ – ١٣٦ .

(*) المقصود العثور على لفظ فرنسي في مقابل كلمة « الجماعة » العربية . (المترجم) .

(٥) علي عثمان ، « فكرة الانسان ... » ، ص ١٩٥ .

(٧) « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » . (آل عمران / ١٠٤) .

(٨) تنقل كتب السنة أن محمداً قال يوماً في هذا الصدد : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » ، وأن أحدهم سأله : « أنصر أخي المظلوم ، ولكن كيف انصر الظالم » ؟ فأجابه النبي : بمنعه من الظلم » .

(٩) غارديه ، « المدنية ... » ص ٢٣ ، وغرويبي ، « الاسلام ... » ، ص ٢٦ .

(١٠) شلهود ، « مدخل إلى ... » ، ص ١٥٩ .

(١١) محمد أحمد ، « إقبال ... » ، ص ٤١ – ٤٢ .

(١٢) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٣ .

(١٣) « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين » (الانعام / ١٦٢) .

(١٤) حميد الله ، « أول دستور ... » ، وسنستلهمه بشكل واسع في الصفحات التالية .

(١٥) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٤ ، وهو يصادق على رأي حميد الله ، « أول دستور ... » ، ص ٣٠ وما بعدها .

(١٦) غرويبي ، « الاسلام ... » ، ص٢٦ ، وقد سجل هذه الظاهرة في القرن العشرين ، مما يدل في الظاهر على أن القضية قضية خصيصة دائمة .

(*) نسبة إلى المدينة المنورة . (المترجم) .

(١٧) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ٢٥٨ ؛ وبركة الله ، « الخلافة » ، ص ٥٥ و٥٧ ، وحسين ، « دستور ... » ص ٣ و٧ ؛ وخودا بخش ، (مقدمة الترجمة لكتاب جوزيف هيل « الحضارة العربية ») ، لاهور (اشرف) ، طبعة جديدة للطبعة الثانية ١٩٦٩ ، ١٣٥ صفحة ، وله أيضاً « السياسة في الاسلام » ، لاهور (اشرف) ، الطبعة الرابعة ١٩٦٧ ، ٢٠٠ صفحة .

(١٨) « ولله ملك السموات والارض » (آل عمران / ١٨٩) . وانظر كذلك (الجاثية / ٢٧) ، و (الحديد / ٥) : « له ملك السموات والأرض ، وإلى الله ترجع الأمور » .

(١٩) النساء / ٥٩ .

(٢٠) حدت هذه الفكرة بعض المؤلفين المسلمين أن يستنتجوا أن السيادة ملك للشعب .

(٢١) حتى أن بعضهم يرى في الادعاء الغربي « سخرية » . شرواني ، « دراسات ... » ، ص٢٧٠ – ٢٧١ . ويبدو رد الفعل مع ذلك مفرطاً ، لأن بعض المؤلفين المسلمين يستخدمون أيضاً هذه العبارة . انظر بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص١٧٧ .

(٢٢) « دولة سياسية يملك جميع المواطنين فيها السيادة ، دون تمييز في النسب أو الثروة أو المقدرة » ، لالاند ، « مصطلح ... » ، ص ٢١٤ .

(٢٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٧٧ – ١٧٩ .

(٢٤) فيزي ، « منحى حديث ... » ، ص ٢٨ وما بعدها .

(٢٥) محمد أحمد ، « اقبال ... » ، ص ٤٨ – ٤٩ . نعود فنجد هنا المفهوم الذي سبق أن عبرنا عنه قبلا بـ « الانسان الجماعي » .

(٢٦) الانفال / ٢٤ .

(٢٧) النحل / ١٠٦ .

(٢٨) محمد علي ، « دين الاسلام » ، مناقشة مقارنة لمصادر الاسلام ومبادئه وتطبيقاته ، القاهرة ، ٧٨٤ صفحة ، ص ٥٩١ وما يليها . والحوفي ، « تسامح ... » ، ص ١١٨ ، وهو يرى العكس ، غير مستند مع ذلك إلا إلى الفقه وحده .

(٢٩) محمود عبد المجيد ، « الاشتراكية العربية على ضوء الاسلام والواقع العربي » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٦٥ صفحة ، ص ٢٣ .

(٣٠) حسين ، « الاسلام ... » ، ص ١٦١ ، وابراهيم اسماعيل ، « الاسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة » ، القاهرة ١٩٦٥ ، ١١٢ صفحة ، ص ٧٨ و٧٩ .

(٣١) ريحان شريف ، « ISlamic Social Frame work » لاهور (اشرف) الطبعة الثانية منقحة ومزيدة ١٩٧٠ ، ٢٧٦ صفحة ، ص١٥٠ وما يليها .

(٣٢) وكذلك : « ليس منا من نام وهو شبعان وجاره جائع » .

(٣٣) بيكتال ، « الجانب الحضاري ... » ، ص ١٥٥ .

(٣٤) فرح ، « الاسلام ... » ، ص٣٠ ، وعلي عامر ، « روح ... » ، ص ٢٨٧ .

(٣٥) شرواني ، « دراسات ... » ، ص ١١٠ وما بعدها حيث يتطرق إلى آراء الماوردي .

(٣٦) وكان أول تحقيق لها توقيع معاهدة كوجك كيناردجي بين الامبراطوريتين القيصرية والعثمانية عام ١٧٧٤ م .

(٣٧) حتى إنه فرض نفسه منذ عام ١٩٠٨ « حامياً » للاسلام في الصين . انظر فرنسيس بوراي ، « المسلمون الصينيون » في (رسائل الشرق) ، الاسكندرية ١٩٢٦ ، ٢٦٨ ص ، من ص ٥٧ إلى ص ٦٨ ، ص ٦٥ .

(٣٨) علي عبد الرازق ، « الاسلام وأصول الحكم » ، صفحة ١١٩ – ١٤٤ (من الطبعة المترجمة إلى الفرنسية) .

(٣٩) « وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة » (الأنعام/٩٨) . وكذلك (الاعراف/١٨٩).

(٤٠) لالاند ، « المصطلحات ... » ، ص ١١٦٨ – ١١٧٢ .

(٤١) دراز ، « مدخل ... » ، ص ٨١ .

(٤٢) ص/ ٨٧، وهي آية مكية . انظر تعليق بلاشير ، « القرآن » ، ص ٤٨٢ وما بعدها . وبلاشير يعد بالتأكيد رائد التفسير المستند إلى التسلسل التاريخي .

(٤٣) فيزي ، « منحى حديث ... » ، ص ٢٣ ما بعدها .

(٤٤) علي عثمان ، « مفهوم الانسان ... » ، ص ١٨٨ وما بعدها .

(٤٥) البقرة/٢١٣ يونس ١٩ .

(٤٦) لحجرات/ ١٣ .

(٤٧) درمنغهايم ، « الشهادة ... » ، ص ٣٧٥ .

(٤٨) النساء/ ٤٧ .

(٤٩) آل عمران/ ١٩ .

(٥٠) شلهود ، « مدخل ... » ، ص ١٦٢ .

(٥١) لامنس ، « الاسلام ... » ، ص ٦١، ويبدو أنه يجهل وجود النداء « يا أيها الناس » مرات كثيرة في السور المدنية .

(٥٢) الاعراف/ ١٥٨ .

(٥٣) الحج/ ٧٧ – ٧٨ .

(٥٤) علي محمد ، « دين الاسلام » ، ص ٥١٠ وما بعدها .

(٥٥) انطوان فتال ، « وضع غير المسلمين في بلاد الاسلام » ، بيروت ١٩٥٨ ، ٣٩٤ صفحة ، ص ١٠ . وهذا الكتاب ثمرة بحث جدي للغاية ، ومصدر ثمين للمعلومات القضائية والفنية والتاريخية . وقد استرشدنا به ، ولا سيما على صعيد الوقائع .

(٥٦) محمد الحركان وآخرون ، « المعتقد الاسلامي وحقوق الانسان في الاسلام » ، لقاءات في الرياض وباريس والفاتيكان وجنيف وستراسبورغ بين حقوقيين من العربية السعودية وحقوقيين ومفكرين أوروبيين مشاهير . بيروت ١٩٧٤ ، ٢٧١ صفحة . وعلى الأخص : « مفهوم الانسان في الاسلام وتطلع البشر إلى السلام » ، ص١٤٧ وما يليها .

(٥٧) ماسينيون ، « احترام ... » ، ص ٤٥٠ – ٤٥١ .

(*) hostis ومعناها باللاتينية « عدو » (المترجم) .

(٥٨) جوزيف شلهود ، « بنى المقدسات عند العرب » ، باريس، ٢٤٨ صفحة ، ص ٢٥٨

(٥٩) المائدة/ ٤٨ .

(٦٠) اليهود والنصارى . ويظهر التاريخ أن الاسلام عمم قياساً وضع « المحميين » على الزرادشتيين والصابئين وغيرهم من الجماعات الدينية المقيمة في العالم الاسلامي .

(*) يعرف هؤلاء في المصطلح الاسلامي « أهل الكتاب » أو « الكتابيين » (المترجم) ..

(**) تعرف هذه الحماية في المصطلح الاسلامي « الذمة » ، ويطلق على المحميين اسم « الذميين » (المترجم) .

(٦١) الحجرات/١٣ .

(*) وهي بحسب الديانة المسيحية : الايمان والرجاء والمحبة . (المترجم)

(٦٢) عبد الجليل ، « جوانب الاسلام الداخلية » ، ص ١٦٩ .

(٦٣) « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ، ان الله يحب المقسطين »(الممتحنة/ ٨) .

(٦٤) انظر فتال « وضع ... » ، ص ١٨ .

(٦٥) التوبة/ ٢٩ .

(٦٦) لقد أمكن مقارنة الذمة بمفهوم الـ (deditio) القريب منها في القانون الروماني ، الذي كان المغلوب يصبح بموجبه من زبائن الامبراطورية بناء على وثيقة متبادلة . انظر فتال ، « وضع ... » ص ٧٥ . ومع ذلك فان الموازنة غير مقبولة ، لأنها لا تأخذ في الاعتبار تداخل الروحي والزمني في الاسلام تداخلا تاماً .

(٦٧) محمد البشبيشي ، « العلاقات الدولية الاسلامية » ، القاهرة ١٩٦٦ ، ٥٦ صفحة ، ص ٣٨ – ٣٩ .

(٦٨) فتال ، « وضع ... » ، ص ٧٥ .

(٦٩) ماسينيون ، « احترام ... » ، ص ٤٥٠ .

(٧٠) غارديه ، « المدنية ... » ، ص ٧٧ .

(٧١) خضوري ، « الحرب ... » ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٧٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٧٦ .

(٧٣) يحلو لكتب السنة الاسلامية أن تلح على مجاملة النبي الذميين ومودته اياهم ، فقد كان يقبل دعواتهم ويعود مرضاهم ويشهد مآتمهم الخ ... شلبي ، « الاسلام ... » ، ص ٣١ .

(٧٤) كان ذلك عام ٦٢٣ م . انظر حميد الله ، « أول دستور » ، ج ٢ .

(٧٥) قبيلة خيبر عام ٦٢٨ م ، وسكان البحرين من المجوس واليهود الذين اعتنق أميرهم الاسلام عام ٦٢٩ م ، وسكان شمالي الجزيرة العربية عام ٦٣٠ م من المسيحيين في دومة وايلة ، ومن اليهود في ابروح ومكروع . فتال ، « وضع ... » ، ص ١٨ وما بعدها .

(٧٦) أمير علي ، « روح ... » ، ص ٨٤ – ٨٥ ، وغاليوش ، « الدين ... » ، ص ٧٠ ، على سبيل المثال .

(٧٧) ماسينيون ، « عهد » ، باريس ١٩٧٠ ، ٥١٤ صفحة ، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٧٨) ينبغي الاشارة كذلك إلى الطابع الجديد الذي اتخذته الدولة الاسلامية في كنف العباسيين هذه الحقبة .

(٧٩) « الجزية » من « جزى » ومعناها « الأجر » و « المكافأة » و « التعويض » . انظر فتال ، « وضع ... » ، ص ٢٦٦ .

(٨٠) الأرمن مثلا في الحقبة الأولى لانتشار الاسلام .

(٨١) شلبي ، « الاسلام ... » ، ص ١٧٣ .

(٨٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٢٦٦ .

(٨٣) البشبيشي ، « العلاقات ... » ، ص ١٩ ، والحوفي ، « تسامح ... » ، ص ٥١ .

(٨٤) أو : « من اضطهد معاهداً أو غمطه حقه أو كلفه ما لا يطيق أو سلبه شيئاً فأنا خصمه يوم القيامة » . الحوفي ، « تسامح ... » ، ص ٤١ .

(٨٥) فتال ، « وضع ... » ، ص ١١٧ .

(٨٦) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالانثى » (البقرة/ ١٧٨) .

(٨٧) كان هناك ولا ريب تجوزات على صعيد الممارسة العملية؛ فقد كان في وسع المعاهد المحكوم عليه في نزاع لمصلحة أحد أخوته في الدين أن يبطل الحكم بأن يعتنق الاسلام .

(٨٨) نقل هذا الاجراء على ما يبدو من الاقاليم المفتوحة التي كانت قد عرفت مثل هذه الاجراءات التمييزية في عهد بيزنطة .

(٨٩) الذين غالباً ما كانوا ، في « القانون الاسلامي » كما في غيره، العماد المذهبي لسياسة قائمة في وقت من الأوقات .

(٩٠) باسل حمصي ، « الجزيات وحماية المسيحيين في الشرق الأوسط ، في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر » ، بيروت ١٩٥٦ ، ٤٢٠ ص ..

(٩١) فتال ، « وضع ... » ، ص ١٦١ .

(٩٢) نسجل استثناء واحداً مشهوراً : الاضطهادات التي لحقت باليهود والمسيحيين في حقبة من حكم الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله في مصر ، في بداية القرن الحادي عشر الميلادي . وقد كانت من صنع رجل مريض العقل .

(٩٣) البقرة/ ٢٥٦ .

(٩٤) هوداس ، « دين الاسلام » ، باريس ، طبعة جديدة ١٩٠٨ ، ٢٨٩ صفحة ، ص٢٢٢ .

(٩٥) من السلاجقة ، ومن المغول بخاصة .

(٩٦) من المناسب مع ذلك أن نسجل أن الأرمن ساعدوا جميع المجتاحين الأجانب . فقد ساعدوا أولا الفرنجة الصليبيين ، ثم ساعدوا بصورة خاصة المغول الذين ظنوهم مسيحيين نساطرة .

(٩٧) يبدو أنه بعد سقوط بيزنطة عام ١٤٥٣ قال محمد الثاني لجناديوس سكولاريوس وقد سمي بطريرك القسطنطينية : « لتطمئن نفساً أيها البطريرك وليحفظك الله ، ولتكن صداقتنا عوناً لك كلما احتجت اليها ، ولتتمتع بجميع الامتيازات التي تمتع بها أسلافك من قبل » . انظر فتال ، « وضع ... » ، ص ٣٣٦ .

(٩٨) زنانيري ، « الكنيسة ... » ، ص ٢٣٣ .

(٩٩) زنانيري ، « الكنيسة ... » ، ص ٢٣٣ .

(١٠٠) بقيادة فرنسا في عهد لويس الثالث عشر .

(١٠١) حمصي ، « الجزيات ... » ، ص ٢٤٦ .

(١٠٢) فتال ، « وضع ... » ، ص ٣٦٦ – ٣٦٧ .

(١٠٣) انظر شرح الفكرة بالاتجاه المعاكس في وات مونتغمري ، « الاسلام واندماج المجتمع » لندن ، الطبعة الثانية ١٩٦١ ، ٢٩٣ صفحة ، ص ١٥٧ وما بعدها .

(١٠٤) لويس غارديه ، « الاسلام ديناً ومجتمعاً » ، باريس ١٩٦٠ ، ٤٩٦ صفحة، ص٢٧٢.

(١٠٥) كما فعل مثلا ستانلي لاين – بول في « دراسات في مسجد » ، بيروت ١٩٦٦ ، ٢٨٨ صفحة ، ص ١٠١ .

(١٠٦) روبن ليفي ، « بنية الاسلام الاجتماعية » ، كمبردج ١٩٦٩ ، ٥٣٦ صفحة .

(١٠٧) حتى ولو نعتت هذه التيوقراطية بأنها « علمانية ونصيرة المساواة » . انظر غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٦ . ونحيل هنا على مفهوم النظرية الغربية السائد ، وفيها أن التيوقراطية » تعني في الحقيقة « حكم الكهنوت » .

(١٠٨) غارديه ، « الاسلام ... » ، ص ٢٨٥ .

(١٠٩) الكافرون/ ٦ .

(١١٠) « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله » (الانعام/ ١٠٨) .

قصائد للحزن والانتماء

سليمان جوادي

١ - تمثال

... وادخل في عيونك يا صغيرة
أجمع الأحزان...
أنزعها...
وأرجعها إلى الجسد المهيأ للجراحات الكبيرة
أوصد الأبواب عنها
لا تكوني عبدة الإيثار:
«عيطان النخيل..
طفولتي...
أمي
مواويل البطولة...
والدي...
متن ابن عاشر..
مصحفي
سيارة الرجل المهيمن..
كلها في داخلي
ماذا يضيرك إن جعلت الجسم تمثالاً
وجسّدتُ التعاسة!؟
اصمتي...
لا تُكملي
إن للبركان موعده
وجسمي مُ...
ثـ...
قـ...
ل...

٢ - رابعة لا تحلم بالأطفال

- رافقت حياتك جرحاً جرحاً
ادمنت الحزن بعينيك
وجمعت دموعك
واصلت المأساة
وبي شوق يا رابعة الحضرية للإبداع
- وهل يبدع من يفتح باباً للاسعاف
وأبواباً للتنكيل؟
- أنا يا رابعة الحضرية مولوع بالقتل وبالإحياء وأبدع في الليل
- تبدع؟
- أبدع أطفالاً يقتاتون الشعر
ويحترفون الشعر
ويصطادون الأحلام
وينتحرون
- يا أتعس مخلوق يا هذا
الشعر.. الحب. الزمن الأخشيدي، النيل
القهر...
القهر....
القهر....
وما في الجبة إلا خوف شيوخ قبيلتنا..

٣ - ضمائر قابلة للاتصال.

همو أحرقوني ومروا
تقاسيمك الآن برغم ما بينها.
قلم ساخر وترنم حرف
همو أحرقوني ومروا
ولكنك الآن تصبح حبراً
وترسم للجائعين دخانا
جميل هو الحقد
إني انتظرتك من عهد نوح
تعريت... جعت..
ولكنني لم أقل حكمة المتآمر
«إن الذي فات مات»
وقلت الذي فات حي
ولكنه زمن للتشاور
قد يفتحون ملفي..
ويثبت أني ارتكبت هواك
وأني اقترفت قصيدة
وأعلن اني ارتكبت هواك
وأعلن اني اقترفت قصيدة
همو أحرقوني ومروا
وما علموا أنني... أننا
أن ما فات ما مات
لكنه زمن يتمدّد... يمتدُّ
فوق بساتين حقدي
و يـ... نـ... تـ....
و يـ... نـ... تـ... ظ....
ينتظر الانفجار..

الجزائر



« أناديك يا ملكي وحبيبي »
للشاعر محمد علي شمس الدين

بقلم: عبد الرحمن حمادي

« ماذا نستطيع نحن النقاد أن نفعل في بعض أسرار العمل الفني الذي يولد تحت الشمس؟! » هكذا تساءل الناقد محمد عيتاني على هامش الديوان الجديد للشاعر (محمد علي شمس الدين) المعنون بـ « أناديك يا ملكي وحبيبي »[1]، والأخ الناقد لم يجف الحقيقة عندما وضع هذا التساؤل. فالولوج إلى عالم هذا الشاعر الجنوبي في أيّ من دواوينه يعني أن يتسلح القارىء ويتهيأ لعالم شعري سينقله بالضرورة إلى تهويم صعب وعذب في آن واحد، تهويم في عوالم تراثية وفكرية وخيالية... لكنها تتشابك في النهاية لتصب في خدمة الإنسان العربي وقضيته، بداية من الجنوب اللبناني المضطهد – المناضل، وانتهاء بآخر معذب فوق خارطة العذابات العربية، وبالتالي يتوجب على القارىء التسلح بإمكانية كبيرة لمواجهة الكشف الذي سيفتحه الشاعر أمامه بقلق مرّ، ولكنه عذب، كونه قلق الفنان الصادق قبل كل شيء.

إنه قلق مخيف وحلو، شائك ولكننا ننجذب إليه، صعب ولكننا نتابعه، قلق نحسه منذ أول صفحة في الديوان.. من الاهداء:

« إلى
مينرڤا وخديجة وآسيا وبلقيس
كل النساء التي ماتت غداً
مواليد برج التعب »

ثم نبدأ المواجهة، مواجهة قلق الشاعر الذي شفّت نفسه حتى أوصلته إلى آخر حدود الغربة، الغربة النفسية أولاً، والجسدية ثانياً، فهو يتخبط في إحساس مرّ باغترابه عن الأشياء: الوطن.. الناس.. الأصدقاء...، حتى الهواء يصبح له منظور الاغتراب والجفاوة

« ليس لي وطن أو صديق
والهواء الذي يتسلل تحت الثياب
ينحني خائفاً أن يلامس قلبي »

وبالتالي فإن هذا الاغتراب يوصله إلى آخر ما يمكن أن يصل إليه الفنان من معاناة، معاناة تشعره بانتهائه الجسدي، وباقترابه من النهاية:

« لست أبكي قلقي
ولكنه القلب أمسى على آخر النبض »

حتى في الحب، حب آسيا وبلقيس ومينرڤا وغيرهن، هناك إحساس بفاصل اغتراب جانباه القلق والعذاب:

« تذوب البحار التي تفصل العاشقين
ولكنني خائف أن تكون البحار التي بيننا
غير موصلة للهوى
إن مرجانة القلب مفقودة »

ولنلاحظ هذا الحزن – الطوفان، الممتزج بأقصى ما يتحمله المرء من قلق واغتراب وعذاب:

« ما الذي يجعل الأرض أصغر مما تكون
جواد وحيد بلا فارس
وسيف بلا ساعة
وقافلة من حداء حزين »

وبالنتيجة، هو وحيد إلا من أحزانه، ومن عمق المسافات بينه وبين التواصل مع الأشياء والآخرين، بحيث يصبح للحزن طعم آخر محبب يعطي بعض الراحة:

« إنها وحدتي
ترجّل إذن أيها الحزن
يا أصغر الكائنات الجميلة
ودعني أقبل عينيك »

لا بد إذن من أن يسعى الشاعر إلى تكوين عالمه الخاص، عالم تبرز فيه (أنا) الشاعر المستوحد، وتظهر فيه مكوّنات تختلف عن المكوّنات المعروفة:

« قلت للريح فوق الطبول
سلاماً
أنا غارب فاتبعيني
قلت للنعجة المطمئنة في خوفها
سلاماً
أنا غارب فاتبعيني »

فالأرض والبشر والعالم لا يستطيعون إشباع عطشه للاستقرار النفسي والجسدي، وإنما هو ضياع وضياع، إنه وفي حالته هذه لا يطلب الكثير، يطلب لو أن يتساوى مع أصغر مخلوق:

« من يمنحني سلام التراب، ويساويني بالسمكة
والعصفورة والدودة العمياء »

ولكن السؤال يلح علينا الآن:

ما هذا الاغتراب اللانهائي في عالم محمد علي شمس الدين؟!

هل نحن ملزمون بتحمل اغترابه وقلقه للأبد؟!

والجواب: نعم، نحن ملزمون بتحمل اغترابه، فاغتراب الفنان هو ضرورة حقيقة وصوله، ما دام هذا الاغتراب يصب في النهاية بجدول معاناة الإنسان والوطن والقضية، والأرجح أن يكون ذلك عند الشاعر الجنوبي

---

[1] دار الآداب - بيروت

ما الذي نتوقعه من فنان علمته القرى المحترقة تحت انفجارات القنابل أن يخطّ الكلمة الشعرية الأولى. فنان شرّح فيه دم الضحايا في «بيت ياحون»[٢]، وآلام المشوهين في «الخيام»[٣].. وغيرها، فنان صفعته حساسية فنية بصراخ النساء المثكولات المنكوبات في هذا الجنوب المجلود؟!

وعندما مدّ بصره لخارج الجنوب، صوب الوطن الكبير لعله يجد أملاً، لم يجد إلا خارطة الانتكاسات، فصار الجنوب جزءاً من جراح لبنان، وصار لبنان بعضاً من جراح الوطن العربي الذي أمسى شارة دائمة للبكاء!

من هذا كله تأتي فنية القلق والاغتراب وضرورتها لأنها بالتالي اغتراب الوطن العربي والإنسان فيه وقلقها، فالاغتراب والقلق بالضرورة يجعلانه يرينا عمق المأساة التي نعيش كلنا، إن في ماضينا، أو في حاضرنا:

«فأبصرت الفرسان على صهوات الخيل
ورائدهم يتقدم في بردة عبد الرحمن
ويحمل في كفيه قضيب الملك
أرى ملكاً يتقدم أم يتأخر؟!»

ويظهر لنا مأساة الكبت الذي يمارس على إنسان الوطن:

«زهر البرية ممنوع أن ينبت في البرية
والشهداء يحبون الزهر البري
فكيف نرتب هذا الأمر»

ويكشف لنا عن الشعارات التي بقيت كما كانت دائماً، تُرفع على أنقاض الأكواخ المتهدمة في الجنوب، وعلى اضطهادات الوطن وأنين الإنسان.. وتظل هي الشعارات لا أكثر:

«أعرب يا أبتاه
الحرية: مبتدأ لم يبدأ
والوحدة: قائمة في الموت
والأرض خراب
يقتلها من يحبيها»

ومع ذلك يزاودون بالشعارات ويزيدونها، ويرسمون الشعب كما يريدون هم لا كما يريد الشعب، وإرادة الشعب عندهم غريبة دائماً:

«ج
م
ل
مجنون في الصحراء يدور
ويرقص كالدرويش فيضطرب الاعراب
صراخ الوحش قريب
وصراخ الإنسان غريب كالإنسان»

إنهم يكذبون ويخدعون ويتاجرون بالشعب، بالشهداء، بالأيتام، بالأرض والقضية.. بكل شيء:

«كل شيء هنا قابل للخديعة
النساء الرجال البحار السماء الكلاب الممالك»

والقتل الرخيص بكافة أشكاله طقس يومي في هذا الوطن، ولنستمع لهذا المقطع الذي يضع الإدانة بأعلى مراحلها:

«هنا كل موت بمقداره
١/٢ كوب من «الدال»
في
١/٢ كوب من «الميم»
في
١/٢ نصف السماء

ولكن هوذا السؤال يأتي مجدداً: أما من طريق للخلاص رآه الشاعر؟!

نحن ما زلنا للآن مع محمد علي شمس الدين نكتب معادلة ما زادت عن: «الاغتراب + القلق + الحزن + الكشف» فهل سيطوّر هذه المعادلة ويضيف إليها = الخلاص؟!

محمد علي شمس الدين في هذه المعادلة كالطبيب الذي يكشف عن الداء، ثم يقدم الدواء مذاباً في أحلى ماء.. ماء الخلاص، فهو رغم القلق وعمق إحساسه بالمأساة لا ينسى طريق الخلاص، فإن كان الزمن الحاضر سواداً قاتماً، فلا شك أن الآتي سيحمل البياض:

«خبرتني الطوالع قالت
سيأتي زمان
ويولد في حارة الماء
قرب المصلى
صبي تقبله أمه قبلة النار بين العيون»

ومن بحر القهر ستبرز يوماً جزيرة للفرح، إنها جزيرة مبهمة الآن، ولكن بعد طوفان الثورة ستبرز، وسوف يكون بروزها على يد إنسان هذا الوطن بلا شك:

«ينظر من بحر كآبته
فتهاجر من جفنيه حمامة وعد
تظهر بعد الطوفان
ويقول بأن الله تكلم في حنجرة العصفور
وحنجرة الوادي
وترنم في حنجرة الإنسان»

إنه بلا شك يمثل ومضات تفاؤل الفنان المنتمي لقضية الأرض والإنسان، تفاؤل يجعله يضحي بنفسه ما دام يجد في التضحية سبيلاً لخلاص الآخرين:

«فاجرحوني
أنا ذبيحتكم في الزمان المستحيل»

فالأمل شعاع يتسلل إلى عالم الشاعر دوماً رغم تراكم اليأس والقهر في غالب الأحيان.

٢- بيت ياحون: قرية الشاعر في جنوب لبنان
٣- الخيام: بلدة في جنوب لبنان.

«أخذت مريم غصن الشجرة
رسمت خطين لليأس
وخطاً للأمل».

هذه بعض مضامين الشاعر في ديوانه الأخير، بعض المضامين، لا كلّها.

* * *

إذا كان أغلب النقاد يتفقون على أن الشاعر محمد علي شمس الدين من مؤسسي ما يعرف في الشعر العربي الحديث بظاهرة «شعر الجنوب»، فإنني لا أميل إلىٰ هذا، ولا أقرّ بتسمية شعر الجنوب، فالشعر العربي هو الشعر العربي، وقيمة القصيدة تتحدد قبلاً بعدة قضايا فنية وفكرية، قضايا هي التي تعطي للشاعر صفة القرب من القارىء أو ابتعاده.

إذن لماذا برزت هذه التسمية «شعر الجنوب»؟ ولماذا اقترنت بمحمد علي شمس الدين خاصة؟ لعل السبب هو نجاح الشاعر في تكوين عالم شعري صفاته الأساسية سهولة التوصيل للقارىء بفنية متفردة تزاوج بين المضمون الذي مررت علىٰ بعضه قبل قليل، وبين الشكل بجميع جوانبه، بفهم يرتقي بالقصيدة إلىٰ حداثة كاملة تتكيء بوعي علىٰ المعاصرة دون أن تهمل التراث، فقضية الشعر لدى محمد علي هي قضية وعيه العلمي والفني لجانب مهم من تراثنا الفكري والتاريخي القديم والمعاصر.

في ديوانه - موضوع وقفتنا هذه - فهم كامل للتعامل مع التفعيلة الخليلية علىٰ أساس معاصر، فالشاعر ملتزم بها، ولكن يعرف جيداً كيف يسخرها لموسيقا القصيدة وفنيتها، وبالتالي نراه ينوع في التفعيلات بين المقطع والآخر، إنه يترك التفعيلة تأخذ مجراها ووقعها علىٰ النفس، ثم ينتقل فجأة إلى تفعيلة أخرىٰ ليطرح ايقاعاً جديداً، وهاكم أمثلة:

«أوافيك من أين
من أعين الآخرين
ألا أيها الآخرون»

هنا التزم (فعولن)، ثم في القصيدة نفسها نجد

«ليس للنار أن تخدع الأبرياء
شهوة»

انتقل إلىٰ (فاعلن)، وهكذا تناوبت التفعيلة بين فاعلن وفعولن، ثم مع امتداد الحدث وثورة العاطفة انتقل إلى «فِعِلن».

«نظرت بلقيس
فأبصرت الفرسان على صهوات الخيل»

بل لننظر إليه كيف يقوم بتوزيع فني للتفعيلات في مقطع واحد بشكل متناوب منتظم:

«فعولن - فِعِلن - فاعلن...»

«قلت: اكتمه
فعولن فعلن
قال: تسمع مني وتنسىٰ»
فاعلن...

إن محمد علي شمس الدين في توظيفه التفعيلة لصالح قصيدته بهذا الشكل المتقدم يرد تلقائياً على دعوى أن الوزن والقافية والتفعيلة تمنع احتواء القصيدة المعاصرة لعواطف الشاعر وإمكانية التعبير التام.

أما الصورة فهي منتقاة بوعي متقدم يرتبط بالواقع، إنه يقرّ من خلال صوره بالواقع الموضوعي ويهتم به اهتماماً عظيماً، وهو من خلال القصائد يسعى قبل كل شيء إلىٰ كشف الواقع وتصويره ضمن إبداعه الفني من خلال صور فنية مكتملة، فالصورة الشعرية لديه تجمع جمعاً عضوياً بين التعميم والنمذجة، وتشمل بالتالي إهمال ما هو مصادف وسطحي وانتقاء ما هو مهم وجوهري، لاحظوا ذلك من خلال هذه الصورة:

«تذوب البحار التي تفصل العاشقين
ولكنني خائف أن تكون البحار التي بيننا
غير موصلة للهوىٰ
إن مرجانة القلب مفقودة»

إن الصورة لديه صورة فريدة، قد يبتعد بها أحياناً عن الموقف التاريخي والحياتي المحدد، فيستخدم أساليب المبالغة والمفارقة والمقابلة بين الأشياء استخداماً واسعاً.

«مددت يدي
لألمس نجمة في الصحن
عند قدوم (سالومي)
فلم ألمس سوىٰ غضين من أغصان جمجمتي»

أضف أن القارىء لديوان الشاعر يؤمن أن العبارات تنتعش لديه، إنه يرسم بالكلمات، وما يبدعه مرئي، بل يكاد يكون ملموساً، إن له قدرة علىٰ الملاحظة تشمل عالم رؤياه، وجميع ما يحتويه هذا العالم من أشياء مهما كانت عادية بسيطة:

«جرس المدرسة - الخوف
الأزهار - الخوف
الكتب - الخوف
القلم المكسور الممحاة.. لماذا؟»

وبين هذا وذاك يبقىٰ إحساس القارىء بالإشراق الدافىء المنبعث من أشعاره، من اعجابه بالأشياء، ومن فضوله الدائب، وطريقة معالجته للمادة التي يتعامل معها.

إن محمد علي شمس الدين في ديوانه - أناديك يا ملكي وحبيبي - يضيف لبنة جديدة إلىٰ بناء القصيدة العربية الحديثة المتقدمة.

الجزيرة السورية



العطاء الأول لعبده جبير

"فارس على حصان من الخشب"

علي سليمان كلفت

بعد أن قدم كاتبنا الشاب عبده جبير نفسه منذ نهايات الستينات كواحد من قصصيّينا الواعدين، يطرح نفسه مرة أخرى في مجموعته القصصية الأولى «فارس على حصان من الخشب» لا كمبتدىء قطع شوط أو أشواطا على درب القصة القصيرة بل ككاتب متمرس يجيد الامساك باسرار هذا الفن الذي ربما صلحت عبارة «السهل الممتنع» اسما ثانيا له.

اننا في هذه المجموعة ازاء ست من قصص كاتبنا، تنساب فيها جميعا ـعلى نحو يسترعي الانتباهـ لغة سليمة وجيدة التركيب. ففيما عدا كلمة هنا أو فاصلة هناك، هي من قبيل الأخطاء الطباعية، أو هي في بعض أوضاعها ضرب من الهنات الهنات كما يقال، فان كاتبنا يستعرض في جميع عباراته احساسا لغويا يصل بكلماته في كثير من الأحيان الى مستوى منظوم شعري: «الحصان هنا فلا أحتاج الى موديل. وسيجعلني ذلك دائما بجوار الحصان فلا أنسى الطفل وعندما يأتي الطفل سيجد لعبته مرسومة بعدة ألوان زاهية، وسيجد اللعبة نفسها ثم انه سيجد أباه فوق الحصان».

وتنكسر قطعة من طقم (صيني) فتعلق (المتحدثة) على ذلك بشكل يجمع بين البساطة الموجزة والدقة الموحية قائلة: انه بعد أن ينكسر أحد الصحون من أحد الأطقم عادة لا يصبح للبقية معنى. انه يكون كرواية ناقصة.

كان أحدهم يركض وراء الآخر وفي يده سكين. يتابع الكاتب وصفه لهذا الحادث في أبعـاده المختلفة بلغة بليغة، مركزة وبسيطة: صرخت هي بصوت حاد، وأطلت الجارة بنصفها العلوي. أخذ ماسك السكين يلوح بها في الهواء حول الآخر. تجمهر الناس حولهما وهم يصيحون. وعندما رأى هو ذلك، طعنه قبل أن ينقذه أحد.

ويبدو لنا أن كلمة التوفيق تصلح بالضبط لوصف تجربة كاتبنا اللغوية، فلا هي بالعربية المحافظة، ولا هي بعامية بل هي تشبه هذه الأخيرة من بعض الأوجه، وخاصة في بساطتها: «لقد جربت أنا ذلك ووعيته اذ كنت ثملا وكنت أنطق باللغة المضبوطة. يا أخي وأنت في حالة السكر تعرف كيف تضع الكلمة المضبوطة «في مكانها الصحيح».

واذا كان لا بد لنا أن نشير في هذه العجالة الى دقة الحوار ونضجه في معظم اركان المجموعة التي بين يدينا، فان من الجدير بنا ان نذكر ان كاتبنا يعتمد تكنيكيا في كل قصصه على الحوار، مستخدما اياه في تشكيل الاطار العام لهذه القصص، وفي ابراز الاحاسيس وردود الافعال والرغبات الداخلية التي يكاد الا يتناولها بالوصف او التحليل. ومن امثلة ذلك، حيث يعبر عن احساس التمزق لدى زوجته التي تمخض عذابها عن طفلة لا معنى لها:

- أنا هكذا أشعر بهذا الضعف الشديد.
- أنت فقط في حاجة الى النوم.
- ماذا تعني بفقط؟ أنا في حاجة الى النوم فعلا لانني كنت قلقة.
- لا داعي الآن لذلك.
- آه، لاداعي الآن.

وحيث يجلس (صلاح) مع (موافي) في مقهى بعد أن تكون زوجة الثاني قد وضعت طفلتها شوهاء، نتابع معهما هذا الحديث:

- اسمع. لماذا لاتسمعني؟
- أنا؟ كيف؟ انني أسمع. انني منذ نحو ثلث قرن تقريبا وأنا أسمع فقط.
- اسمع. لاتنزعج. أريد أن أقول لك شيئاً.
- وما هو هذا الشيء؟
- لم أعد أذكره الآن، يا أخي أنت غريب. الناس في مثل هذه الحال يفضلون الكلام. ألا ترى في رأيك أن هذا وقت الكلام وعلى سبيل المثال، حين يكون الراوي في قصة «قطط صناعية لعيد الميلاد» أمام بائعة لعب الأطفال:

قالت: .... أليس هذا سيئا؟

قلت لها: انه كذلك.

قالت: لكنني ماذا أفعل وأنا لاأملك هنا شيئا؟

قلتُ: لاشيء.

قالت: اذن ماذا تختار؟

قلت: ان مرفت تحب العيون البنفسجية.
قالت: ان عيون الناس لايمكن أن تكون بنفسجية.
قلت: بالطبع.
قالت: ربما يكون هناك أناس لهم عيون بنفسجية في مكان آخر لكننا لانعلم عنهم شيئا.
قلت: ربما.

وهكذا- في معظم القصص وفي معظم أركانها، بل في «فارس على حصان من الخشب» على وجه الخصوص-فهي أعقدها وأوسعها- فان الكاتب يعتمد، كما قلنا، على الحوار لاكبعد اضافي بل يوظفه كأداة ضرورية في تشكيل الصورة الكلية.

في «فارس على حصان من الخشب» يقدم كاتبنا نموذجا لفنان يفشل تماما في المضيّ بروايته نحو الاكتمال. ان الواقع من حوله يوقعه، لهذا أو ذاك السبب، في شراك احباط هو جدير به. فهو لايملك سوى الدهشة ازاء هذا الواقع باحداثه ومفارقاته وقيمه حتى أساليب الناس في التعبير عن الأشياء، ازاء رؤى وظنون وأحلام تجد في بعض أحداث الواقع العارضة توقعاتها المذهلة.

إن فناننا الذي نتعرف على اسمه عند نهايات القصة (موافي)، والذي لايعتقد منذ البداية أن روايته سوف تنتهي (ص ١٤[1])، يخرج المفكرة الصغيرة التي كان يدون فيها «منذ سنوات» تطورات الموقف في روايته، ولكنه سرعان ما يعيدها الى جيب سترته» ص ٢٣.

وكثيرا ماتخرج المفكرة، دون جدوى في غالب الأحيان:
«أخرجت المفكرة الصغيرة والقلم الرصاص، وحاولت أن أكتب لكنني لم أستطع وظللت ممسكا بها في يدي حتى جاء صلاح فأعدتها الى جيبي «ص٨١».

وعلى هذا النحو من التردد والفشل، فان صاحبنا يعجز عن مواصلة كتابة روايته عن صديقه فتحي -؟- الذي لم يشيع جنازته سوى أربعة فقط (ص ١٠٠)، حيث يشكل هذا الأمر عقبة في الطريق:

- ماالذي يقف عقبة في طريقك؟
- انه ليعز عليّ هذا الذي حدث لصديقي.

انه لايحدد -الا ايحاء- الأساس المأساوي في موت صديقه أو حتى جانبا من أسراره فحين تتجاوب زوجته معه قائلة: «انه فعلا رجل مسكين»، فانه يعلق على ذلك قائلا: «لكنها لم تصدق ما حكيته عنه. قالت: ان رجلا مثل هذا لايمكن أن يكون قد حدث له مثل ذلك» (ص ١١).

في مفكرته الصغيرة، يرصد (موافي) -عبر سنوات- «تطورات الموقف في روايته» ان هذه الرواية التي لم ولن تكتمل لابد وانها تتناول واقعا من اتساعه لاتستغرقه قصة (فتحي) الذي رحل حديثا الى عالم الفناء. بل ان هذا الحادث الذي تعزى بطولته الى (فتحي) -على نحو طارىء- عقبة في طريق التصوير الروائي لعالم يشكل فيه الحادث المشار اليه جزءا صغيرا من كل أشمل. عالم يشكل فيه البقال والطبيب والممرضة، والرسام العجوز الذي يتردد على المقهى، وأبو علي الجرسون والعجوز وزوجته والمدرس، وأحمد أفندي وزوجته بثينة (...... الخ.) نماذجه البليدة ولكن الطيبة، مضافا اليها هذه النماذج المشوهة: المهرج الذي يرتدي السروال الأسود، والمرأة التي تأكل النار، وذلك الذي يقال له شارلي. كما تلوح فيه المركبات المكتظة، والجوع والحرمان والألم، والكذب والخداع والخوف والأمل البليد، ثم مظاهرات المتظاهرين حيث تتناقل أخبارها الصحف، ثم فتحي الذي لانكاد نعرف عنه شيئا ملموسا وصلاح بكل جبروته وبساطته ونظرته العدمية الى العالم.

قليلا ما تتدانى لنا مفكرة (موافي) فنلقي نظرة على واقع روايته التي بدأ يرسم ملامحها «منذ سنوات» وما اتضح فيها بعد ملامح أبطالها (ص٢٤).

(١) «فارس على حصان من الخشب» - عبده جبير، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الأولى، القاهرة.

وذات لحظة سكر، يعود الفنان (موافي) الى داره وكان لتوه قد ترك نديمه صلاح:

«.....، واتجهت الى الحجرة الأخرى وجلست خلف مكتبي تحيط بي قصاصات الصحف القديمة. وأخرجت المفكرة والقلم الرصاص واستغرقت وقتا طويلا أنهيت خلاله رسم ملامح البطلين.وعندما أعدت قراءة الفقرات التي كتبتها، تبيّن لي كم كنت أعرفها جيدا وأنا أرسم ملامح التعب على وجهيهما المنهكين» ص٤٧.

ان واقع الرواية التي أنهى (موافي) رسم ملامح بطليها -ولابد أن يكون (فتحي) أحدهما- يتسع كما أسلفنا ليشمل على أوضاع عامة حيث «كانت المباني وقد حطمتها الرانات قد بدت كأذرعة تستغيث (ص٣٣).

احتفاء بالطفل الذي سوف يجيء، يحضر صاحبنا القصاص (موافي) لعبة على شكل فارس ذي خوذة ودرع وسيف، وتبدي زوجته الرسامة رغبة حازمة في أن تصور الحصان الخشبي -ويبدو أنه لعبة أخرى- وأن تتوج هذا الحصان المرسوم بفارس يشبه زوجها تماما، وعندما يأتي الطفل سيجد لعبته مرسومة بعدة ألوان زاهية وسيجد اللعبة نفسها. ثم انه سيجد أباه فوق الحصان.ص١٤».

كانت الخطوط الأولى قد بدأت تتضح، غير أن اللون الأحمر كان منسابا حتى نهاية اللوحة، حتى بدا انه لو انها أكملته على هذا النحو فسيكون حصانا داميا تماما. ص٢٣».

كانت (هي) تضع لمسات خفيفة حول العنق.

تذكرت انني أنتظر طفلا. طفلا جميلا ومرعبا. سيجد حصانه الخشبي مرسوما بأصابع أمه قتلا للفراغ.ص٣٣».

اصطدمت بالحصان الخشبي حيث انكفأ على رقبته وسقط الفارس وتحطمت درعه. ص٥٧»

تعاركت القطط. . «قفزت أحداها على الحصان الخشبي فانزلق الفارس وقد تحطم فيه شيء وتدحرج تحت المقعد العريض وكان الحصان يروح ويجيء.ص٨٥».

عدت الى الصالة «فوجدت الحصان الخشبي ينظر للامام صامتا، بينما كان الفارس ممددا بجواره وقد تحطمت خوذته. كانت الدرع قد تحطمت في مرة سابقة ولم يبق الا السيف في اليد اليمنى. كانت الخوذة قد انكسرت نصفين فلم افكر في ان اضعها على رأس الفارس، لكن الدرع كانت منفصلة فقط فحاولت بعد ان جلست على مؤخرتي أن اعيدها الى اليد، لكن المقبض الحديدي كان في حاجة الى لحام.

وضعت الفارس على الحصان. واعتدلت واقفا لأملأ الكأس من زجاجة البراندي الموضوعة على المائدة الملطخة بالدم. تذكرت زوجتي وابنتي الشوهاء التي تزن أقل من ثلثي كيلو جرام، وأن هذه اللعبة قد بارت، وان هذا الحصان لن يحظى بالفارس الأنيق الذي يجعله يختال أكثر، وانه سوف يبقى معطلا حتى يتآكل بفعل الزمن. لكنني -وأنا أملأ كأسي- قلت ان ذلك لايهم.ص٨٥-٨٦».

استقام الحصان الخشبي في الركن القصيّ صامتا« على بعد خطوات من الحامل الخشبي حيث بدت الرقبة الحمراء منحنية وقد تدلت شعرات الحصان نحو الأسفل عند طرف الورقة البيضاء.كانت القدم اليسرى تغوص في دائرة بنفسجية وقد ارتفعت اليمنى في الهواء. أما الجسد الممشوق فقد بدا منذرا بحركة قوية متجهة الى الامام ص١٠٠».

جلست (هي) ووجهها الى اللوحة. . رفعت يدها الرقيقة وهي ترتعش ولامست الورقة البيضاء ثم سقطت يدها الى جانبها وظلت منحنية الى الأمام. رأيتها تمشي بقدميها العاريتين الى الناحية الأخرى ببطء شديد. حركت المائدة المستديرة قليلا. . مشيت أنا بدوري. . ثم سمعت صوتا فتراجعت.

مزقت (هي) اللوحة ونثرت أوراقها على الفارس والحصان عند منتصف المكان. أشعلت النار. . ارتفعت ألسنة اللهب الى أعلى فوضعت (أنا) يدي في جيبي

وأخرجت المفكرة الصغيرة. رفعت وجهها الجميل الهادىء المتعب من خلف اللهب وقد انعكست عليها النار فسقطت المفكرة الصغيرة بين قدمي (ص١٠٤).

بعد أن التهمت النار بقايا حلمه، حلم زوجته الخاص وسقطت المفكرة بين قدميه، ينبري فناننا المحبط (موافي) راويا علينا ذلك الحادث عبر وصف خارجي للأشياء والأشخاص والملابسات بما يتناسب مع موقفه المندهش ورغبته العارمة في سرد الحادث مجردا، بل كاملا غير منقوص، مضفياً عليه عبر عمليات المرْكزة والتبئير طابع مأساة كونية حقيقية.

فاقد الشيء لايعطيه، ولم يعد ثمة ما يبرر ركضنا وراء الرواية المزعومة لصاحبنا (موافي) الذي تحجب عنه مفارقات الحياة وأحداثها العارضة رؤية هذه الحياة في اتساعها وشمولها وخصوبتها واستكشاف أسرارها وقيمها، حيث تتحول الوجوه في منظوره (العام) الى شيء غير ذي معنى و «كل ما مضى وما أنا فيه ليس له وجود. ص٢٧» وحيث (انني غالبا عندما أريد أكون عاجزا عن الكلام. ان الرغبة أو الفكرة عندي لكنني لا استطيع ص٢٥».

الى هذا الحد يفشل فناننا (موافي) في تصوير واقع يمسك بخناقه ويسقط في يده فيقف حائرا بائرا، عاجزا عن أن يقص علينا روايته حتى يقتنصه كاتبنا الموهوب شخصية من شخصياته القصصية.

ان التكنيك البارع الذي يستخدمه عبده جبير يتحدد في امساكه لهذا النموذج المتمزق، هذا الفنان الذي يفشل الا في تدوين ملاحظاته المتناثرة، دافعا اياه نحو صوغ قصة يتضافر فيها ما هو داخلي بما هو خارجي، وما هو عرضي بما هو جوهري، وتطّرد العناصر شاعرية سريعة في ايقاعها على نحو ينسجم مع الشخصية وحدودها ولا يقفز عليها.

أما هو نفسه ـالمؤلفـ فقد أراد كل الارادة ـوله في ذلك كامل حريته ـ أن يقف بعيدا على مشارف المشاهدين.

يطّرد النسيج القصصي شعرا كلما تماست خطوط الواقع الجزئي بالواقع الكلي: انه بعد أن ينكسر أحد الصحون من أحد الاطقم عادة لايصبح للبقية معنى. انه يكون كرواية ناقصة ص١٥».

ان رواية ناقصة، كتلك التي يخفق فناننا في تصويرها متكاملة، تفتقد العنصر الحاسم في الرواية: الائتلاف الجمالي. وهذه العبارة التي لاتنمحي من ذاكرة الفنان كثير السهو كثير النسيان، ويرصدها ـحين يدفعه الى ذلك كاتبنا عبده جبيرـ دون حاجة إلى مفكرة، تمثل بالنسبة اليه كابوسا يلاحقه حتى اذا نام في وضح النهارـ وقت الظهيرة: ان تحدث أشياء ساحقة كموت زوجة صلاح ذات حين ولادة، أو أن يصير الأمر الى مايشبه ولادة عسيرة تتمخض عن اثنين ميتين وطفلة عاجزة بتراء، بعد أن مات فتحي على نحو محبط، بكل ما يمثله من حلم وبطولة، فيدوي بداخله وكأنه رجع الصدى «لم قلت أن البقرات العجاف. . وهذه الصورة البشعة للديدان العظيمة التي تلتهم الناس في ميدان التحرير. . وزواحف السيدة ودناصير أمبابة. ص٥٣».

ان منحنى تطور هذه القصة هو ـان صح التعبيرـ منحنى تدهور الحصان الخشبي والفارس ذي الخوذة والدرع والسيف وصورة الحصان ناقصا. وعلى هذا المنحنى ـباعتباره بعدا شكلياً، ان جازت العبارةـ تتابع الأحداث والايحاءات، والاشارات المكثفة الى زمن يندفع مثل نهر يجري نحو مصبه في قسوة واصرار. وفي موقع البؤرة من هذه الأحداث، يتمركز صاحبنا موافي فاشلا يدور حول نفسه، وكأنه شخصية نمطية يلتقطه عبده جبير من واقع استثنائي (وسط الكتاب والكاتبين) ليحكي لنا بصورة فذة قصة فشله في تصوير واقع لايكاد أن يرى فيه أسبابه الجوهرية فتغريه قشوره ومفارقاته وأحداثه الجزئية. ففي المكان نفسه وفي الزمان نفسه «كان لي صديق فنان مهاجر يأتي كل شتاء الى مصر ويحب أن يمشي في شوارع القاهرة القديمة، ويتفرس في وجوه المارة المتعبة التي يقطر منها فقر الدم. وهل تعرف ماذا يقول؟» ذلك ما يحادث به (صلاح) صديقه الفنان.

ـ«لا»

ـ«يا أخي لديكم ثروة فنية عظيمة. لو انني أستطيع ان أعيش هنا لعملت منها أعمالا عظيمة. آه، كان يقول ذلك. (ص ٤).

وإلى جانب «فارس على حصان من الخشب» فان المجموعة التي نحن بصددها تشتمل على خمس قصص قصيرة.

على سبيل التعميم، يمكن القول بأن هذه القصص باستثناء «دحرجة الأحجار في الحديقة»، تتخذ من موافي (فارس على حصان. .) في موقفه المندهش نموذجا لا شريك له. غير أنها تتناول هذه الشخصية في أوضاع جزئية وتفصيلية مختلفة. وهي من ناحية ثانية تخلو من أي محتوى درامي، رغم انها لاتخلو من عناصر درامية. ومن ناحية ثالثة وهامة فان هذه القصص لا تستند الى ضمير الراوي بكل ما يعنيه ذلك من حياد بل تستند الى ضمير المتكلم المعبر عن الأشياء من خلال موقفه منها. ورابعا ـوأخيراًـ فان كاتبنا لايعتمد في تصويره لهذه القصص ـكذلك فيما عدا قصة دحرجة. . ـعلى النماذج النمطية بل ينتقي أحداثا من الواقع يمكن وصفها بأنها نماذج. وبعبارة أخرى فان الكاتب يمسك في هذه القصص القصيرة أحداثا يجوز لنا الحديث عنها كوقائع بسيطة واعتيادية وغير ذات مغزى، ويصورها ـعلى نحو دقيق وفذـ كمفارقات هامة.

نتأمل فيما يلي، هذه القصص، واقفين عند هذه أو تلك القصة وقوف العابرين متلمسين ما بين موافي ـفي فارس على حصانـ وشخصيات هذه القصص من تشابه، وما بين صلاح (في فارس. . أيضا) ويوحناـ في دحرجة الأحجار. . ـ من اختلاف وشبه.

في «قطط صناعية لعيد الميلاد» نجد نموذجا لا مباليا. فعلى الرغم من أنه يبدي ـوهو يجلس في المقهىـ اهتماما باعادة تنظيم حجرتهـ داره، وبالتخلص من الطعام الذي أصبح دوزا أحمر، وكل ذلك حتى يكون المكان أو المقام «محتملا»، على الرغم من ذلك ومن اهتمامه باهداء قطهـ دمية لابنة عمته «مرفت» في عيد ميلادها (السابع)، فانه لايملك ازاء المسألة الأولى غير السخرية العابثة. فبعد أن أضاف قائلا «وماذا لو أنني تخلصت من بعض الكتب، وزجاجات الحبر الفارغة؟ عاد يعلق ساخرا «لكن مسألة الزجاجات الفارغة كانت سخيفة ولا شك» موحيا بسخافة المسألة برمتها.

وعلى الرغم من اهتمامه بتقديم هدية عيد الميلادـ أي كما يفعل الناسـ فانه يغادر المقهى، الذي جلس فيه ـدون مبررـ ملولا وحيدا نافد الصبر، في التاسعة والنصف ـلاكما يفعل الناسـ حيث (كان ينبغي عليه الانصراف منذ وقت) لاتباع هدية والذهاب بها الى الحفل في الوقت المناسب، وهكذا فانه بعد أن اشترى دمية وسبع شمعات، يجد نفسه متأخرا، فيعود الى مأواه «وأخرجت القط صاحب العيون البنفسجية وأوقفته على قوائمه وجعلته ينظر ناحيتي، وهكذا استندت للوراء غارقا في ضوء مصباح حجرتي الخفيف وأشعلت سيجارة وفكرت في وجه الفتاة، لكنني لم أشعل شموعا قط» وياله من سخيف أمر هذه الشمعات بالذات.

ان وقائع هذه القصة هي في تكاملها، قطعة (غير نادرة) من واقع حياتنا حيث الانقسام الى مزق، وحيث تفتقد الأشياء معانيها، ويستمد أفرادها صفاتهم الأصلية من الضلال والاغتراب واللامبالاة وخاصة. . . خاصة المثقفون من أمثال نموذجنا. ان هذه القصة لا تعدو كونها قطعة واقع مصاغة.

وكذلك الحال في قصة «خيول من الجلد لليوم السابع» فنكون ازاء احتفال اليوم السابع للميلاد «السبوع» بكل مظاهره والأحاديث الجانبية (. . الخ): قطعة من الواقع مصاغة.

المسند اليه في هذه القصة يقف مواقف المندهشين من مناقشات المتناقشين ومظاهر السبوع وبراءة الأطفال، ومن ذاته اذ يتصرف كما يتصرف الآخرون، ومن الوفد المدرسي حاملا ثلاثة وثلاثين حصانا من الجلد (هي عدد تلاميذ الفصل الذي كان والد زوجته يدرس فيه).

وكان الأب قد أخرج اللعب ووضعها في صف واحد على ظهر خزانة الكتب: «انتظرت حتى انتهى من اصلاح وقفتها، وجعلها تنظر وتمد رقابها للأمام والتفت ناحيتي مبتسما وطلب مني أن أتقبلها كهدية من التلاميذ الى حفيده الأول». وفي قصة «أن تنتظم وألا تنتظم» فاننا نلتقي بأربعة (رجل وزوجته وآخر وزوجته) جلسوا يتحادثون حيث ألقت بهم مقادير السفر داخل كابينة واحدة في القطار، وما برح خامسهم يقرأ جرائده في صمت مريب. تتتابع الأحاديث التي لاتعني سوى الثرثرة والرغبة في مجرد الكلام، عن الزمن والانضباط والساعات وخلاف ذلك، وفي النهاية «لم يكن يبدو أن هناك حديثا آخر سوى أن نتابع ذلك الرجل المنفرد ونجدف في السياسة الأمر الذي لم يكن مضمون العواقب».

وعلى الرغم من أن حديث الأربعة، بكل نتائجه، معقول في معظم أجزائه، فان موقف المندهش -ذلك الخط العام- ينطلق هنا من واقع منقرض كما تزعم القصة، وهو واقع استثنائي وطريف حقا: الحمام الذي يستحم فيه الناس جماعة بالاجرة، ومن السخرية أن تكون ساعتك منضبطة طوال الوقت.

ان ذلك لايشكل العيب الوحيد في هذه القصة التي لاتخلو هي أيضا من براعة الاداء ومهارة الكتابة. فهي تحتوي عدداً من الأفكار نجد أن أبرزها فكرة أن كل الأعمال متعبة «كل الأعمال متعبة حقا.ص١٣٠».

ومن هذه الأفكار، فكرة أن الزمن بالنسبة الى الانسان لايعني شيئا هاما حتى اذا كان هذا الزمن تعبيراً عن الانسان.

قلت: نصف ساعة لايهم. أليس كذلك؟ لكنني فكرت أننا لو جمعنا أنصاف ساعات عديدة فان زمنا كثيراً يكون غير مهم، كيف تفسر ذلك؟

قال: انه لم يكن يقصد ذلك. ان ثانية واحدة من عمر الانسان وقت خطير. هل ترانا نعيش أكثر من ثوان في عمر العالم؟
قلت: العمر نفسه شيء لايهم.

وفي «فارس على حصان من الخشب» فان موافي يتوصل الى هذه النتيجة نفسها تقريبا، اذ ان كل ما مضى وما أنا فيه ليس له وجود. وان أكن متأكدا من أنه موجود ولكنه لايتوصل الى ذلك من خلال استهانته بالزمن كما عند نموذجنا في «أن تنتظم والا تنتظم» بل من خلال احساس فائق الحد به وبمضيّه -ذي الطابع المأساوي- في دأب وانتظام.

وفي قصة «المسافر»، نجد أنفسنا ازاء نموذج لايختلف كثيراً عن موافي في «فارس. .» ان موافي يوقن «ان الزمن سيزيل كل شيء (ص٩) حيث بدت له الفكرة «واضحة جدا أكثر مما يجب» وحيث لايبدو أن هذه الفكرة تتعلق فقط بالورم على جبهته بل تنسحب على غيره موقفا عاما.

وكذلك نموذج المسافر، ذلك «انه مادام الوقت يمضي والأيام آتية فان كل شيء ولاشك سينتهي (ص١٥٥).

ان واقع الاحباط في «فارس على حصان من الخشب» يرفرف بأجنحته الصفراء على علاقة موافي وزوجته، منظوراً الى هذه العلاقة من جهة موافي- وعبارة كورديليا الشهيرة التي يواجه بها موافي زوجته «كما يمليه علي الواجب يا أبي لاأقل ولا أكثر» تحدد هذه العلاقة تمام التحديد. أما في «المسافر» فان أحمد لايتوافق مع نفسه الى الحد الذي تتدافع فيه خيالاته وراء امرأة عجوز (ص١٥٤) هو «الهارب من حمام يوم الجمعة» (ص١٥٥).

وفي «دحرجة الأحجار في الحديقة» فان يوحنا يذكرنا بصلاح في «فارس». ان صلاح يعاني من وحدة يستعذبها فتطيب له حياة لامعنى لها، مشدودا الى براثن الحانات والمقاهي، متذبذبا في نظرته الى الحياة. فهو -حينا- يحدث صاحبه موافي عن الزمن الجميل (ص٢٢)، وحيناً آخر يدور حول نفسه مئة وثمانين درجة، متملصا لامن نظرته فحسب بل من صريح حديثه عن الزمن الجميل، اذ نراه يحادث موافي ناسيا أنه هو نفسه صاحب الحديث: «هل أنت الذي كان قد حدثني عن الزمن الجميل، مرة كنا قد تحدثنا عن هذا. لقد فتحنا هذا الموضوع أنا وشخص آخر. ربما أنت؟ (ص٣٨)» وفيما تلا ذلك من حديث فانه يقرر بناء على درايته الواسعة كما يزعم، أنه يعتقد أن لاأحد «كان قد حدث له جميل في الماضي» ويرجح أن من كان يتحدث عن الزمن الجميل «كان ولابد يتحدث عنه في فترة الصبا والشباب، أعني فترة الثقة والخيلاء، وكان يأمل أن تحدث في المستقبل».

ان صلاح من واقع احباطه يفتقد الرغبة في كل شيء حتى الجنس (ص٣٠)- دون أن يمنعه ذلك من مغازلة جارته العذراء ومواقعتها (ص٥٦)، ويرفض أن يتزوج مرة ثانية (ص٣٠) «ان الأحلام الأولى لم تتحقق. وهل تعرف معنى أن تنام مع امرأة وتفكر في أخرى؟ ص٢٨».

ومن هذا الواقع الذي يدمر الروح (ص٥٦) فانه يفضل «أن نغرق في التفاصيل ولو كانت تافهة، فهذا أفضل (ص٥٧)».

أما يوحنا فانه نموذج لرجل يعاني من الوحدة القاسية، ولكنه يفكر مليا في الخروج منها. وأما مفردات حياته الراهنة فانها المقابر حيث ترقد حبيبته والكلب، وشجرة الزيتون الجافة، والمرض، والماضي.

ان يوحنا يشبه صاحبنا صلاح في شعوره بالوحدة، وان كان هذا الشعور أكثر حدة وكثافة ويتخذ أبعادا أوسع عند صاحبنا يوحنا، منذ أن كانت حياته تمتد الى الماضي ولا تستند الى الحاضر، فحياته الفعلية بكل شبابها وخصوبتها وفعاليتها، قد أصبحت ماضيا، وما هو فيه الآن ان هو الا لحظة تضطرم فيها مشاعر الوحدة القاسية وقد زايلته القدرة على الفعل.

غير انه يختلف عن صلاح في أنه يحاول، دون جدوى، الخروج من هذه الوحدة الجحيم. . . وليس هذا هو كل ما يقال عن هذه القصة، فلا بد لنا أن نضيف بضع كلمات أخرى عنها . . .

تكتمل الصورة الفنية في هذه القصة بحيث يحق لنا القول بأنها تأتي من حيث جودتها في مقدمة هذه القصص القصيرة. واذا ما تأملنا في قصة صلاح من حيث كونها قطعة من واقع - أن صح التعبير - وقصة يوحنا في تعبيرها عن الأزمة نفسها، امكننا القول بأن الصورة الفنية لا نجدها ملقاة في طريق الواقع بل يصطنعها الفنان ضافرا عناصرها الجزئية في كل واحد منسجم. ففي حين خلت الاولى من هذه الصورة - ومن الطبيعي أن يكون الامر كذلك - وتتابعت عناصرها كجزئيات متناثرة، فان الثانية قد صبت نفسها داخل اطار يوحّد عناصرها المختلفة في كل واحد: الصورة الفنية.

يوحنا يريد ولا يستطيع الخروج من دائرة تحكم انغلاقها حوله. ذلك هو الخط الواحد -وتعتمد القصة القصيرة على هذا الخط الواحد- الذي تشكل عناصرها القصة مادته المتوحدة.

«تذكر يوحنا أن الطبيب كان قد أمره بالكف عن الشراب، ولكنه ملأ كأسا أخرى، وقال يوحنا انني لايجب أن أنام، ولا يجب أن أكف عن الشراب، ولايجب أن أضيع من الوقت القادم دقيقة. وفكر يوحنا أنه في حاجة الى امرأة، وفكر أن يتزوج وفكر أن يذهب الى المقابر ويبث حبيبته شكواه، ولكنه لم يفعل. بل انه تجرع الكأس السابعة.

وشرب يوحنا حتى الثمالة.
وذهب الى السينما ولكنه وجد العدد كاملا،
وشعر بدوار فسقط بين قدمي صورة الممثل.
وقال له الطبيب: كم كأسا شربت؟
وقالت له الممرضة: يجب أن تنام جيدا.
وقال له الضابط: كم ضيعت في العربة؟
وقال هو: لم أضع اليوم طعاما لكلبي.

وحقا. . . فلو لم يكن كاتبنا عبده جبير مصورا لعدد واسع من القصص، لقلنا صادقين ودونما تردد: تكفيه هذه.

عامِل النوّارة

قصة للكاتب التركي
سَعيد فايق

كانت البروق البعيدة قد بدأت بالاقتراب، عندما غادر مركبُ الثامنة وخمس وأربعين دقيقة المرفأ. وما لبث شاطىء الأناضول أن غاب عن العيون. كان المطر الغزير، الضارب إلى البياض، يخطّط أمام النوّارة، بعض الاشكال الهندسية المسطّحة. والرجل، على المقعد تحت المطر، والذي كان بالتأكيد، يفكّر في البيوت البعيدة ذات الأضواء الخافتة، قفز من مكانه هكذا كما لو أن المرفأ الذي يجب أن ينزل فيه قد فاته. اقترب الرجل من عامل النوارة الذي كان محنيّ الظهر قليلاً ومرتدياً مشمعاً بالياً بأكمام فارغة مسدلة. التفت عامل النوّارة ونظر إلى المقترب منه، ثم أدار وجهه من جديد صوب نور النوّارة حيث لم يكن يُرى شيءٌ خلا بعض الخطوط المتوازية المستقيمة والمتقطعة، وقال، بعبارة يظهر منها أنه رجلٌ مسلٍّ ومحبّ للكلام:

– مطرٌ رهيب!

– أنا لا أرى شيئاً في الجوار، وأنت؟ سأل الآخر.

– يوجد ضباب. وأيضاً فإن المطر قوي. لا شيء يُرى.

– أهناك مسافة طويلة حتى « قينالى »؟.

– لا بد أن تكون قريبة. ولكن لا أرى شيئاً، لا أستطيع أن أرى...

أدار العامل النوّارة إلى اليسار وإلى اليمين، لم يستطع أن يميّز شيئاً، خلا الضباب الذي كان يتكاثف ويتقدّم إلى الأمام. وكان الرجل الذي بجانبه، يلاحظ الأشكال الهندسية من وقت لآخر، ويميّز النهايات البيض للأمواج في البحر الهائج.

– آ... لن يستمرّ كثيراً، ولكن... قال عامل النوّارة.

– وكيف سيرسو في المرفأ في جوٍّ كهذا؟

– المركب؟ سيرسو. الكابتن ذو خبرة. بعد قليلٍ وسوف نرى الأضواء.

– أبإمكاننا رؤيتها إذا استمرّ الجوّ على هذه الحال؟

– سوف نراها من على بعد عشرين، خمسة وعشرين متراً.

– أها. يعني سوف نراها. إذن ليطمئن بالي.

– كن مطمئناً! لا داعي للخوف. فقط أنا أقلق من البروق. ليحرسنا الله!..

– ألا يوجد للمركب حربة للصواعق؟.

– ماذا؟.

– ذاك الذي يجذب الصواعق.

– أمَانعٌ للصواعق؟ هذه المراكب ليس لها مثل هذه الأمور. فقط المراكب السياحية الكبيرة، وليس كلّها.

فجأة، خفّ المطر.

– غيمةٌ ومرت، قال عامل النوّارة.

كانت « قينالي » ترقد كحشرة باهتة ضخمة، على بعد ميل أمامنا. والرجل، إلى جانب عامل النوّارة، بحث ولم يجد جواباً على سؤال لماذا الجزيرة الليلية « قينالي » تبدو، بالنسبة له، مثل حشرة. كان باستطاعته تشبيهها بسمكة أو تنين أو تمساح، لأنها هي أيضاً تعيش في المياه. ولكن، من يدري لماذا، في هذه اللحظة، كانت قينالي تبدو له مثل حشرة باهتة باردة.

أخرج الرجل علبة سجائر. أشعل واحدة وأعطاها لعامل النوّارة.

وأخذا يتحادثان بصورة أكثر ودية.

– الكابتن مسلم متديّن كثيراً. ببساطة إنه متعصب. غير أني كنتُ قد وجّهتُ النوّارة نحو نافذة البيت المقابل. ليتك تعرف أي صُور ممتعة هناك! إذ نقارب هذه الغابة، في القبالة، لن تتصوّر كَم من الثياب الداخلية، معرّاة، سوف نرى إذا ما وجّهتُ النوّارة إلى أعماقها.

ابتسم الرجل ثم انتصب واقفاً وفي فمه سيجارة.

كان عامل النوّارة يدير رأسه من وقت لآخر ليرى وقع كلماته. أما الرجل فإنه الآن يتأمل بشكل أوضح وجه عامل النوّارة. كان له شاربان مرتخيان قصيران، مقصوصان من أسفل بحيث لم يبق منهما سوى ما تحت الأنف. وكان يتكلم بلكنة أناضولية ركيكة.

– من أنت؟

– نقول إننا من « أزميت ». لكني وُلدتُ هنا في « بني محلة ».

– في البوسفور؟

– نعم، وأنتم من أين؟

– أنا؟ أنا... أنا... أنا من جزيرة « بورغاس ». وفي الحقيقة أعيش هناك.

– لِتأتِ، في إحدى العشيات، إلى المركب في الساعة الثامنة وخمس وأربعين دقيقة. وإذا صدف وجود كابتن آخر، فسوف أُريك مثل تلك المشاهد بين صنوبرات جزيرتكم، بحيث ستمضغ لسانك. إيه.. تلك اليونانيات الشابات! ولكن، إذا أردت أن تعرف، فإن جزيرتكم جنّة بأكملها! من يدري ما إذا لم تكن نوّارتي قد طالتك أنت أيضاً؟ ماذا ستقول، ها؟

وضحك الأثنان.

– المركب ينعطف – قال بصورة غير منتظرة – وإذ نقترب من المرفأ بمقدار مسافة ثلاثة مراكب فإن الكابتن سوف يوقف المحرّكات.

– حسناً. وكيف سيتحرك المركّب؟

– بقوة اندفاعه سوف يصل، بهذه القوة لن يصل إلى المرفأ فقط بل وإلى منتصف الطريق إلى جزيرة بورغاس. ولكن ماذا تعتقد؟

استمرّ المطر بالرذّ. ولكن الضباب السابق كان قد انقشع. والجزر البعيدة «هايبلي» و «بويوقادا» لم تكن تبدو كحشرات. كانت ضخمة، وبأضوائها الكثيرة كانت أشبه بعوالم سحرية فاتنة. لتنزلْ هناك... وفي شوارعها المكتظة، لتفتشْ عن أحد ما... الذي يقع تحت يدك.

كانا قد غادرا «قينالي». صمتاً. ووقتاً طويلاً لم يتحادثا. كان عامل النوّارة يوجّه النور في اجاهات البحر المختلفة، كما لو كان يبحث عن شيء. أما الرجل، إلى جانبه، فلم يكن يفكّر في أي شيء.

فجأة ضحك عامل النوّارة وهزّ برأسه.

فهم الرجل أنه يجب الاستفهام عن سبب الضحك.

– لماذا تضحك؟ – سأل، ضاحكاً ببلادة.

– فطنتُ إلى شيء.

ثم ضحك عامل النوّارة من جديد واستغرق في تفكير متواصل، وقد تغيّر، بالنسبة للرجل الذي بجانبه.

– تذكّرتُ صغيري؛ أجاب.

– يعني أنك متزوج.

– طبعاً. عندي ولدان. والكبير عمره ١٥ سنة.

التفت الرجل وتأمل مندهشاً وجه عامل النوّارة. كان يبدو، على الأكثر، في الخامسة والعشرين من العمر.

أدار العامل وجهه من جديد صوب النوّارة وبدأ بالحديث كرجل سعيد وفرحان:

– سنواتي تسع وثلاثون. وابني في عامه الخامس عشر. ولكن أتعرف لماذا أضحك، يا أخي؟. في ذلك اليوم كنتُ في عطلة، عدتُ إلى البيت. و «حسن» كان على شفا الاغفاء. هو يراني مرة واحدة في الأسبوع. إلاّ أنه يحبني كثيراً. كان يقول لأمه: «أيقظني حالاً، حين يأتي أبي». ذهبتُ أنا وأيقظته. وحالاً جلس في السرير وقال: «أبي، احكِ لي!» – «ماذا؟» سألته. «عن تلك المرأة التي ضربت زوجها» وبدأتُ أحكي: «وجّهتُ نوّارتي، وإذ تأملتُ، فماذا رأيت! المرأة أنزلتْ بنطال الرجل وبدأت تضربه بالبابوج على قفاه. هل تضرب... تضرب...» وإلى حين حكيتُ له، كان حسن، من جديد، قد نام كما كان قد جلس. طبعاً أنا لا أحكي له هكذا بسرعة. بل أجمّل حكايتي. كيف افترقنا عند المرفأ. ماذا قال البحّار الذي يعقد الحبال. كيف كان الطقس. كيف كاد الكابتن أن يتوه لو لم يكن يوجد نوّارة. وهكذا.. الخ. هذا ما تذكّرته ودفعني للضحك. تعجّبتُ أي حكاية أفكرّ له هذا الأسبوع. إلا أنه ذكي.. يا لشقاوته! معلّموه كانوا شديدي الاعجاب به. ودائماً كانوا يقولون لي يجب أن أعلّمه. لكننا نحن فقراء، وكيف أعلّمه يا سيدي؟ وإذا قرّر واحد أن يتعلّم، فمن سيشتغل حرفيًّا، أليس كذلك؟ يكفيه إلى هذا الحدّ. أنهى المدرسة التأسيسية ثم وضعناه عند أحدّ النجّارين ليقبض أربع ليرات أسبوعياً. أقليلٌ هذا المبلغ؟ ولكن الكتاب لا يفارق يده، ما زال يقرأ، وهو، مثلي أنا، يحبّ قراءة الجرائد القديمة.

بدأ عامل النوّارة يُبرقش الجوارَ بالنور وهو ما زال مستغرقاً في التفكير، كما لو أنه يبحث عن موضوع لحكاية جديدة. الرجل الواقف إلى جانبه بدأ، أيضاً، يفكّر في حكاية لولد عامل النوّارة.

فكّر في حكايات كثيرة ولكن لم تعجبه. وذات لحظة، التفت نحو عامل النوّارة وتأمله. كان يشبه ديوجين المنحني، بمصباح في اليد، باحثاً عن إنسان في شوارع أثينا.

– ها قد وصلنا جزيرتكم.

– وداعاً يا رجل. في طريق السلامة!

– بالعافية يا سيدي.

في العشية التالية، كان المركب الذي يغادر في الثامنة وخمس وأربعين دقيقة، ينطلق من جديد. كان يتملكه الصمت والهدوء والحنان، و... قليل من الحزن وأمانٍ من أولئك الذين لم يستطيعوا البقاء تحت السماء المكشوفة والمرشوشة بالنجوم في الليل المعتم.

رجل البارحة عشية، من جديد، قفز من المقعد، كما لو أنهم كانوا قد أفلتوا المركب من المرفأ الذي كان يجب أن ينزل فيه.

حضن رزمةً كان قد وضعها إلى جانبه ومضى بخطى سريعة نحو المقدمة. كانت قد مرّت عشر دقائق على مغادرة المركب «قينالي» وكانت النوّارة تبحث عن شيء في أعلى المستشفى.

– مرحباً، يا رجل! قال وهو يتابع الخطو.

– أو.. و.. و.. مرحباً يا سيدي، لقد تفضّلتم، هذه العشية، بالمجيء متأخرين جداً عندنا.

– عفوك، عفوك. أراك في مزاج طيب.

– غداً عندي عطلة... لهذا السبب.

– أحقاً؟ والحكاية لحسن هل هي جاهزة؟

– أيضاً لا. سوف أفكّر. أمر سهل.

– يا رجل، أنا أحمل لك شيئاً صغيراً لحسن. كتّيب – كتّيبان. أعْطِها للولد.

– أو.. و.. و.. لماذا تعذّبتَ يا سيدي؟ لم يكن ضرورياً. ببساطة ليس مناسباً بالنسبة لي.

– كُن مطمئناً. شيء بسيط. منذ البارحة وأنا أجهد في التفكير بحكاية لحسن. فكّرتُ ساعات. وهذا الصباح، على المركب، فكّرتُ أيضاً. أنت ماذا تعتقد؟ هذه المرة احكِ له عني، ها! في إحدى العشيات الماطرة جاءني رجل و... هكذا.. الخ..

– البقية اتركها عليّ!

ترجمة: محمد نور الدين

★ سعيد فايق آبا سيانق، هو أحد أكثر القصاصين غنائية في الأدب التركي. رفع القصة إلى مستوى فني عال. ولد عام ١٩٠٦ في آضابازاري. ومات عام ١٩٥٤. أرسل للتخصص في العلوم الاقتصادية في سويسرا. ولكنه، على الطريق، رفض ذلك وعاش ثلاث سنوات في فرنسا حيث تعرّف على الأدب الفرنسي والحياة الثقافية في باريس. جُمعت أقاصيصه في ١٣ مجموعة من أشهرها: «غيوم في الفضاء»، «رجل عديم الفائدة»، «مقهى الحارة» «السمارة». وإضافة لذلك كتب روايتين ومجموعة شعرية.

كيف تواريت ؟.. هذه مراكش تدخلني

هو الحلم ، قال لي المـــاء
أخرجت الطير ريش التساؤل
كنت براق الفصول (ولم تكن الارض سبع سنابل ،
سافر فيها جراد الجراح)
وكنت مسافة عشق
أليم ، صهيل العيون يعانق خضرتها .
كيف أمكنني الغوص في جسد
تحلم النـــار فيه
وتسرج خيل الالم ؟!

* * *

جاري الصهد أومأ للظـــل
تلتحفين بــــه
صرت طيف المـــدى ،
لذعة الخندريس بعرق القبس .
أنت علمتني النسج (هذي مراكش تدخلني عاريا)
أنت علمتني الصيد (هذا الزمان يعرقني طاويـــا)
يبصرك القلب في الصمت
أقطف من شجر الحلم بوحـــا
وأجرع من جدول الكشف ما تعلمين .

* * *

يزاحمني الصدأ المتورم في الكلمات ،
حين أرفع مسغبة الطير لافتـــة
وأراقب وجهك بين مرايا الريـــاح
يعلق أسورة في يـــدي
يتجمد صوتي .
وبيني وبينك ما يخزن الحلم في بذرة الماء
كيف تـــواريت ؟!
مقعدك الان يملأه جاري الصهد
مبتسما ، تتحول رغوة فيه الى صدأ
... اتحول مـــاء .

مراكش ـــ المغرب

آيت وارهام أحمد بلحاج